

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES MINORITÉS ETHNO-CULTURELLES : UNE ANALYSE FONDÉE SUR LA
THÉORIE SOCIALE CRITIQUE ET LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
CATHERINE LAMARCHE

SEPTEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Le chemin parcouru n'aurait été aussi formateur sans ces personnes qui ont accepté de m'accompagner chacun à leur façon. Je tiens d'abord à remercier Mme Anne Legaré pour l'attention et le soutien qu'elle m'a accordés durant mes études et pour avoir ainsi contribué à mon épanouissement intellectuel. J'adresse également mes plus sincères remerciements à tous ceux qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à l'élaboration de ce mémoire. Je remercie M. Alain-G. Gagnon pour les opportunités qu'il m'a offertes, notamment celle de travailler pour la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes. Je désire également remercier M. Michel Seymour pour les échanges que nous avons eus sur mon sujet de recherche. Enfin, j'aimerais reconnaître les apports particuliers de Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault qui ont accepté de répondre à mes questions avec gentillesse. De plus, mon parcours universitaire n'aurait été le même sans une bourse de la Fondation de l'UQAM qui m'a permis d'étudier à l'Institut d'études politiques de Paris. Enfin, je souhaite remercier ma famille et mes amis qui m'ont soutenue et encouragée tout au long du chemin parcouru, plus particulièrement mon conjoint ainsi que mon père à qui j'aimerais dédier ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
Définition du concept de minorité et problématisation	2
Cadre d'analyse et hypothèse	9
Méthodologie et corpus	13
CHAPITRE I.	
UNE ANALYSE DES CHAMPS THÉORIQUES DANS LESQUELS S'INSCRIT LA THÉORIE DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE	18
1.1. Axel Honneth et la théorie sociale critique : une comparaison Honneth et Habermas	18
1.1.1 La théorie sociale critique	19
1.1.2 Une comparaison entre Honneth et Habermas	21
1.2 Axel Honneth et les théories de la reconnaissance : une comparaison entre Honneth et Taylor	25
1.2.1 La théorie de la reconnaissance développée par Charles Taylor	26
1.2.2 Une comparaison Honneth et Taylor	28
CHAPITRE II.	
LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE : LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE ET LE CONCEPT DE CONFLICTUALITÉ	31
2.1 Le concept de reconnaissance : vers l'élaboration d'une éthique formelle	31
2.1.1 La sphère de l'amour	32
2.1.2 La sphère du droit	33
2.1.3 La sphère de la solidarité	34
2.2 La notion de conflictualité : l'intégrité personnelle, le mépris et la lutte pour la reconnaissance	35
2.2.1 Du sentiment d'être méprisé à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice	36
2.2.2 Du sentiment d'injustice à la lutte pour la reconnaissance	37
2.2.3 De la lutte pour la reconnaissance au développement moral des sociétés	38

CHAPITRE III.	
UNE ÉVALUATION DE LA QUESTION DES MINORITÉS ETHNO-CULTURELLES DU POINT DE VUE CRITIQUE DE L'EXPÉRIENCE DE L'INJUSTICE	41
3.1 La prise en compte de toutes les formes d'injustice sociale.....	42
3.2 La perspective des victimes de l'injustice.....	43
3.3 L'évaluation de chaque conflit à partir de leur prétention à la validité.....	44
CHAPITRE IV.	
LES LIMITES DE LA THEORIE DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE PAR RAPPORT A LA QUESTION DES MINORITES ETHNO-CULTURELLES	47
4.1 Critique de la psychologisation sociale de la théorie de la lutte pour la reconnaissance.....	47
4.1.1 Trois critiques formulées par Nancy Fraser sur l'utilisation de la psychologie sociale	48
4.1.2 La perspective individualiste de la théorie de la lutte pour la reconnaissance	51
4.2 Les institutions et la théorie de la lutte pour la reconnaissance	53
4.2.1 Les institutions en tant que « conception expressive de la reconnaissance »	54
4.2.2 Les limites de la « conception expressive de la reconnaissance » à l'égard de la question des minorités ethno-culturelles.....	54
4.3 La cohérence pratique de la théorie de la lutte pour la reconnaissance	56
4.3.1 Du sentiment de mépris à la prise de conscience de l'injustice : la question de la subjectivité	56
4.3.2 Du sentiment d'injustice à la lutte pour la reconnaissance : les limites matérielles et structurelles de la lutte pour la reconnaissance	58
4.3.3 De la lutte au développement moral des sociétés : la question de la légitimité.....	59
CONCLUSION	62
BIBLIOGRAPHIE.....	66

RÉSUMÉ

Malgré les efforts consentis par la communauté intellectuelle pour faire avancer la cause des minorités ethno-culturelles et les progrès réalisés en matière du droit des minorités, les combats menés par les minorités ethno-culturelles continuent, dans bien des cas, de souffrir d'un déficit de légitimité. Dans ce mémoire, nous cherchons à démontrer dans quelle mesure la théorie de la lutte pour la reconnaissance développée par Axel Honneth peut servir à déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles. La théorie critique peut-elle en effet ouvrir une fenêtre sur le progrès social en mettant en lumière le potentiel normatif de certaines luttes sociales et identitaires dont pourrait bénéficier l'ensemble de la société?

Afin d'identifier, au sein du cadre théorique de Honneth, les critères normatifs permettant de déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles, nous allons dans le premier chapitre situer la théorie de Honneth au sein des champs théoriques auxquels elle appartient, soit la théorie critique et les théories de la reconnaissance. Le deuxième chapitre est consacré aux fondements théoriques de la théorie de la lutte pour la reconnaissance dans lequel nous allons développer, d'une part, le concept de reconnaissance et, d'autre part, celui de la conflictualité. Dans le troisième chapitre, nous tentons de démontrer si la théorie de la lutte pour la reconnaissance possède une pertinence pour la question des minorités ethno-culturelles. En effet, en détenant la capacité de prendre en considération toutes les formes d'injustices, en adoptant la perspective des victimes de l'injustice et en évaluant les conflits à partir des justifications données par les groupes concernés, la théorie de Honneth cherche à déterminer les luttes sociales qui sont légitimes de celles qui ne le sont pas. Dans le quatrième chapitre, nous verrons que plusieurs facteurs limitent la théorie à juger du potentiel normatif des conflits ethno-culturels. D'abord, deux des trois sphères de la reconnaissance (la sphère du droit et celle de la solidarité) ne permettent pas d'inclure les demandes des minorités ethno-culturelles dans les attentes susceptibles d'être reconnues par les membres de la société. De plus, l'approche individualiste de Honneth rend inapte la théorie à juger de la pertinence des revendications des minorités ethno-culturelles dans la mesure où les luttes sociales sont vues uniquement sous l'angle de la réalisation individuelle et jamais dans une perspective collective. De surcroît, les institutions, telles que vues par Honneth, sont considérées, somme toute, que comme « expression de la reconnaissance »; elles ne peuvent d'elles-mêmes, ni accorder de la reconnaissance, ni la refuser.

Malgré les limites théoriques que nous venons d'énoncer, la théorie de la lutte pour la reconnaissance perd-elle pour autant toute pertinence par rapport à la question des minorités ethno-culturelles? Il nous semble en effet que Honneth, en accordant une grande importance à l'expérience de l'injustice et aux caractères particuliers de chaque conflit, pose, peut-être malgré lui, les jalons nécessaires pour le développement d'une approche qui parviendrait à mettre en valeur le potentiel normatif de certains conflits et ce, par sa capacité à déterminer les revendications qui sont légitimes de celles qui ne le sont pas.

MOTS-CLÉS : Axel Honneth, reconnaissance, minorités, théorie sociale critique, conflit social.

INTRODUCTION

Traiter de la question des minorités ethno-culturelles et de leurs droits nous plonge inévitablement dans l'actualité politique. Du Tibet au Québec, de l'Irlande du nord à la Somalie, de la Belgique au Kosovo, de nombreux conflits sociaux et politiques liés à des contextes minoritaires persistent encore aujourd'hui et témoignent de l'urgence de mettre en œuvre des solutions politiques et juridiques adaptées à la diversité des situations minoritaires. Dans ce contexte, n'est-il pas pertinent de se demander s'il existe des critères normatifs permettant d'évaluer la légitimité des revendications menées par les minorités au sein des sociétés ?

Précisons d'abord que nous parlons des minorités ethniques, culturelles, nationales et religieuses, incluant les peuples autochtones et ce, au sens de la définition donnée en droit international. Ces minorités ont pour caractéristique commune de se représenter en tant qu'identité collective : elles revendiquent collectivement des droits et des protections au nom de cette identité.

Même si le droit international reconnaît l'exigence de protéger les minorités, la multiplication des conflits ethno-identitaires sur la scène internationale démontre plutôt l'incapacité du cadre juridique et politique libéral à répondre aux nombreuses problématiques que soulèvent les minorités ethno-culturelles et à parvenir à établir des solutions durables. En effet, dans le cadre juridique et politique libéral, existe-t-il des critères permettant de déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles ? L'État a-t-il la responsabilité de répondre aux demandes exprimées par les minorités ? Une fois engagé sur la voie de la reconnaissance, l'État doit-il mettre des limites à l'acceptation des demandes véhiculées par les minorités ? Si oui, selon quels critères ?

Plusieurs théoriciens libéraux, tels Will Kymlicka, Charles Taylor¹, James Tully ou Iris Marion Young ont contribué à développer une approche libérale de la gestion de la

¹ L'œuvre de Charles Taylor aborde plusieurs thèmes. Dans ce mémoire, nous nous limitons aux travaux de Charles Taylor qui portent sur la reconnaissance et qui sont par ailleurs associés à l'école

diversité ethno-culturelle. Reconnaisant l'exigence de trouver différentes formes d'accommodements pour les minorités ethno-culturelles, religieuses et linguistiques, ils cherchent à identifier les droits, les protections et les différentes formes de reconnaissance auxquels ces minorités ont droit.

À cette approche libérale du droit des minorités, nous proposons, dans ce mémoire, une alternative. À cette fin, nous utiliserons le point de vue de la théorie de la lutte pour la reconnaissance développé par Axel Honneth. Dans son projet théorique basé sur le paradigme de la lutte pour la reconnaissance, Axel Honneth tente de trouver les critères normatifs pouvant intervenir dans l'évaluation des conflits sociaux actuels. Nous verrons si la théorie de la lutte pour la reconnaissance permet de répondre aux défis théoriques que pose la question des minorités ethno-culturelles. Nous évaluerons dans quelle mesure la théorie de la lutte pour la reconnaissance développée par Axel Honneth parvient, à l'aide du point de vue critique de l'expérience de l'injustice, à déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles. Nous ferons ainsi une analyse critique qui conduit en premier lieu à définir le concept de minorité.

Définition du concept de minorité et problématisation

Qu'est-ce qu'une minorité ? En tant que « groupe englobé dans une collectivité plus importante »², les minorités se réfèrent, selon les cas, à des caractéristiques ethniques, religieuses, culturelles ou linguistiques et représentent également des réalités socio-politiques fort différentes. Afin de définir le concept de minorité, nous nous pencherons d'abord sur les définitions du concept de minorité développées en droit international et ensuite, nous analyserons les définitions données par deux théoriciens importants de la question des minorités, le premier est canadien, Will Kymlicka, le deuxième est européen, Yves Plasseraud.

libérale. Nous analyserons plus particulièrement l'ouvrage *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, France, Champs Flammarion, 1994, p. 144.

² Paul Robert. *Petit Robert : dictionnaire de langue française*. Paris. Liris Interactive. 200,1 p. 1641.

En droit international, la première définition de minorité qui a toujours servi de référence par la suite, est celle de Capotori, formulée en 1971 dans le cadre d'une étude commandée par la Sous-Commission chargée de la protection des minorités au sein de la Commission des droits de l'homme de l'ONU. Cette définition du concept de minorité repose principalement sur des critères ethno-culturels, des rapports quantitatifs et l'idée d'un sentiment d'appartenance. Selon Capotori, une minorité constitue :

un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un État, possédant, du point de vue ethnique, religieux ou linguistique, des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la population et manifestant, de façon implicite, un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue³.

Le Conseil de l'Europe, en tant qu'organisation internationale, a également contribué ces dernières années à préciser la définition du concept de minorité. En effet, la recommandation 1201, adoptée le 1 février 1993 par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, y ajoute les critères de la résidence permanente, le caractère historique du lien avec l'État, les spécificités et la représentativité du groupe minoritaire. Une minorité constitue donc selon le Conseil de l'Europe :

³ F. Capotori. *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses, et linguistiques*, Document de l'ONU., 1971 dans Andrée Lajoie. *Quand les minorités font la loi*, Paris, Presses universitaires de France. 2002. p. 22.

un groupe de personnes dans un État qui résident sur le territoire de cet État et en sont citoyennes ; entretiennent des liens anciens, solides et durables avec cet État ; présentent des caractéristiques ethniques, culturelles, religieuses ou linguistiques spécifiques ; sont suffisamment représentatives, tout en étant moins nombreuses que le reste de la population de cet État ou d'une région de cet État : sont animées de la volonté de préserver ensemble ce qui fait leur identité commune, notamment leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue⁴.

Malgré les nombreuses études et travaux réalisés sous l'égide des Nations-Unies⁵, la définition du concept de minorité en droit international reste générale. En effet, de quelles minorités parle-t-on exactement ? À la lumière de cette définition, quels droits et protections doivent être accordés aux minorités en vertu du droit international ?

C'est actuellement l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques qui constitue le cadre général des propositions juridiques en matière de droits des minorités. Cet article stipule que : « dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres du groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue »⁶. L'article 27, qui définit les droits et les protections accordés aux minorités en vertu du droit international, comporte deux limites importantes. D'une part, il privilégie une approche en termes de droits individuels ; les droits sont accordés aux *personnes* appartenant à des minorités. Ceci implique que, dans le cadre juridique libéral, il n'y a pas reconnaissance des

⁴ Recommandation 1201 adoptée le 1 février 1993 par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. En ligne. Consulté le 3 mars 2007.
<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=http://assembly.int/Documents/AdoptedText/ta95/FREC1255.htm>

⁵ F. Capolari, *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques* (1971). J. Deschênes, *Proposition concernant une définition du terme minorité* (1985). J.-R. Martinez Corbo, *Étude de la discrimination à l'encontre des populations autochtones* (1986), A. Eide, *Rapport relatif aux moyens possibles de faciliter la solution par des voies pacifiques et constructives de problèmes dans lesquels des minorités sont impliquées* (1993). dans Lajoie, *Quand les minorités font la loi*, p. 19-31.

⁶ Robert Vanycke. « Les droits des minorités : quels droits. pour quelles minorités ? Du concept à une typologie des minorités » dans Jean Lafontant (dir.), *L'État et les minorités*, Manitoba, Les Presses universitaires de Saint-Boniface. 1993, p. 83.

droits collectifs⁷, mais uniquement des droits individuels. D'autre part, ces droits doivent être impérativement accordés dans le cadre de la prééminence du droit, de la souveraineté nationale et de l'intégrité territoriale des États⁸. En conséquence, les États conservent une large marge de liberté dans la mise en œuvre des obligations auxquelles ils sont liés par rapport aux minorités se situant sur leur territoire en vertu du droit international.

Dans ce contexte, certains politicologues se sont penchés sur la question des droits des minorités dans le cadre juridique libéral. Nous retenons deux auteurs qui font autorité dans le domaine. Will Kymlicka⁹ et Yves Plasseraud¹⁰ ont, chacun à leur façon, fait une classification des groupes minoritaires.

Dans l'ouvrage, *Can Liberal Pluralism be Exported ?*¹¹, Kymlicka établit une classification des groupes minoritaires au sein des démocraties occidentales. C'est à partir de cette classification que Kymlicka propose un modèle libéral de gestion de la diversité ethno-culturelle. Il développe ainsi un modèle sensible à la question de la diversité ethno-culturelle :

⁷ Michel Seymour identifie plusieurs raisons pouvant expliquer les réticences du cadre juridique libéral à reconnaître les droits collectifs. Ces réticences sont justifiées, dans le cadre du libéralisme politique, par les risques de multiplication des demandes de reconnaissance par les minorités, les risques de hiérarchisation entre différentes catégories de citoyens ou les risques « de préserver artificiellement l'existence de ces groupes sans tenir compte de la volonté affichée par l'ensemble de leurs membres ». Michel Seymour, « Qu'est-ce qu'une minorité nationale ? » dans Élise Féron et Michel Hastings (dir.), *L'imaginaire des conflits communautaires*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 63-67.

⁸ Yves Plasseraud, *Les minorités*, Paris, Montchrestien, 1998, p. 109.

⁹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Québec, Boréal, 2001, p. 357.

¹⁰ Plasseraud, *Les minorités*, p. 109.

¹¹ Will Kymlicka et Magda Opalski (sous la dir.), *Can Liberal Pluralism be Exported ? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 439.

...this alternative model defends the general principal that ethno-cultural minorities can legitimately demand certain group-specific rights for the accommodation of their distinct identities, but argues that the precise nature of these rights depends on the nature of the minority group. He [Kymlicka] distinguishes six types of ethno-cultural groups found in Western democracies: national minorities and indigenous peoples; legal immigrants with right to become citizens; illegal immigrants or guestworkers without the right to become citizens; racial caste groups; and isolationist ethnoreligious sects. He argues that each type of group has specific needs that require distinct rights¹².

Selon le modèle de Kymlicka, différents droits sont accordés à chacun des groupes, dépendamment de la catégorie à laquelle ils appartiennent. Un des aspects fort intéressant de son ouvrage tient au fait qu'il vérifie la validité de son modèle dans le contexte est européen. Il constate alors que sa classification pour le contexte nord-américain et européen s'applique difficilement à celui de l'Europe de l'Est, notamment en ce qui a trait à la catégorie des minorités nationales et à celle des immigrants légaux. De plus, la définition donnée par Kymlicka d'une minorité nationale est : « une communauté historique, plus ou moins institutionnelle, occupant un territoire donné, ou sa terre natale, et partageant une langue et une culture distinctes »¹³. Cette catégorie de minorité se subdivise, selon lui, en deux catégories : les nations sub-étatiques (le Québec, la Catalogne ou la Corse) et les peuples indigènes¹⁴ (les Amérindiens au Canada et aux États-Unis).

La classification de Plasseraud comporte des différences importantes avec celle proposée par Kymlicka. Selon sa typologie, il existe des minorités religieuses, linguistiques, ethniques, culturelles, autochtones et aussi nationales. Ce qui distingue les minorités nationales des autres minorités, selon lui, c'est le sentiment de leurs membres « d'appartenir à une nation qui n'est pas la nation support de l'État [...] son aspiration profonde serait la

¹² Kymlicka et Opalski, "Introduction" dans *Can Liberal Pluralism be Exported?*, p. 6.

¹³ Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, p. 24-25.

¹⁴ André Lajoie rappelle par ailleurs que certains peuples autochtones considérés comme des minorités nationales se trouvent parfois majoritaires dans leur propre pays. C'est le cas au Guatemala où une dizaine de groupes indigènes représentent environ 60% de la population totale du pays. Lajoie, *Quand les minorités font la loi*, p. 22.

sécession, soit pour constituer son propre État, soit pour rejoindre un État homo-ethnique »¹⁵. Il y aurait donc un lien étroit entre les minorités nationales et le désir d'être autonome, un élément qui n'apparaît pas dans la définition de Kymlicka¹⁶. Dans sa typologie, Plasseraud fait également une classification des minorités selon l'origine qui lui est propre, soit à partir de leur nature, leur genèse, leur articulation avec l'État ou leurs revendications¹⁷. Plasseraud cherche de cette façon à mettre en relief la complexité des réalités socio-historiques propres à chaque minorité et insiste sur le fait que les minorités sont des constructions sociales dont les traits sont toujours en mutation.

Ainsi Kymlicka et Plasseraud développent des définitions différentes de la notion de minorité. La recherche de catégories est certes louable, mais est-ce un objectif réaliste si l'on considère la grande complexité des contextes géo-politiques existants ? Alors qu'en Europe, on utilise le terme de minorité dans un sens juridique, soit « un groupe qui a besoin de la protection internationale contre les abus de la majorité »¹⁸, et qu'en Amérique, on l'utilise dans un sens beaucoup plus sociologique et sociopolitique¹⁹, un consensus sur une définition de minorité et de ses classifications semble en définitive peu réaliste. L'approche libérale, qui mise sur la classification des groupes et l'élaboration de droits à être concédés à chaque catégorie, est-elle la plus utile et efficace ? En effet, est-ce en classifiant les minorités ethno-culturelles en différentes catégories qu'il est possible de déterminer les droits auxquels ces minorités ont accès ? Est-ce que chaque catégorie de groupes minoritaires nécessite les mêmes droits et protections ? Est-ce que les catégories de droits accordés aux minorités doivent dépendre de la nature précise de chaque groupe minoritaire ? Il semble plutôt que cette approche « top-down » tend à simplifier la réalité et à réduire l'éventail des solutions. De plus, cette approche qui vise à attribuer des droits et des protections pour chaque catégorie

¹⁵ Plasseraud. *Les minorités*, p. 44.

¹⁶ Michel Seymour fait une distinction entre le concept de minorités nationales et le concept de nations minoritaires. Selon Seymour, la première se réfère à des « extensions de majorité nationale voisine » tandis que la deuxième constitue des peuples qui sont minoritaires sur le territoire d'un État. Selon Seymour, les nations minoritaires ont un droit légitime à l'accession à la souveraineté et ce, contrairement aux minorités nationales. Michel Seymour, « Qu'est-ce qu'une minorité nationale ? » dans *L'imaginaire des conflits communautaires*, p. 63-80.

¹⁷ Plasseraud. *Les minorités*, p. 47-49.

¹⁸ Julien Bauer, *Les minorités au Québec*. Montréal, Boréal, 1994, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

de groupes minoritaires peut provoquer, dans certains cas, des effets pouvant mener à des distorsions et à des tensions plutôt qu'à la résolution de problèmes²⁰. Bref, nous pouvons nous demander si l'approche libérale est la meilleure voie pour déterminer la légitimité des demandes formulées par les minorités. Est-ce vraiment en faisant une classification des minorités que l'on peut déterminer qui a droit à quoi ?

À la lumière de ces définitions données en droit international et développées par les « experts » de la question des minorités, on constate qu'aucune définition du concept de minorité ne parvient à faire consensus. C'est la raison pour laquelle nous nous limiterons, dans ce mémoire, à la définition donnée en droit international par le Conseil de l'Europe. Rappelons-le, selon cette définition, une minorité est

un groupe de personnes dans un État qui résident sur le territoire de cet État et en sont citoyennes ; entretiennent des liens anciens, solides et durables avec cet État ; présentent des caractéristiques ethniques, culturelles, religieuses ou linguistiques spécifiques ; sont suffisamment représentatives, tout en étant moins nombreuses que le reste de la population de cet État ou d'une région de cet État : sont animées de la volonté de préserver ensemble ce qui fait leur identité commune, notamment leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue²¹.

Cette définition de minorité inclut les minorités ethniques, culturelles, nationales, religieuses ainsi que les peuples autochtones. Selon Julien Bauer, cette catégorie de minorité possède des caractéristiques qui sont « héréditaires et transmissibles de génération en génération »²². Cette définition exclut donc les minorités qui regroupent des individus dont les caractéristiques sont personnelles, tels les homosexuels, les handicapés ou les femmes.

²⁰ Par exemple, comme l'affirmait Kymlicka lors d'une conférence à Guadalajara au Mexique, plusieurs groupes ethno-culturels non-autochtones se réclament aujourd'hui comme étant des communautés autochtones. Leur objectif est de pouvoir obtenir des droits en vertu de la Convention internationale sur les peuples autochtones. Will Kymlicka, Conférence présentée à l'École d'été *Démocratie et Diversité*, Guadalajara : Université de Guadalajara, 21 juin 2007.

²¹ Recommandation 1201 adoptée le 1 février 1993 par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. En ligne. Consulté le 3 mars 2007.
<http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=http://assembly.int/Documents/AdoptedText/t95/FREC1255.htm>

²² Bauer, *Les minorités au Québec*, p. 9- 10.

Pour éviter la répétition de la définition à laquelle nous nous référons dans ce mémoire, nous utiliserons la notion de « minorité ethno-culturelle », même si elle ne fait pas l'unanimité dans les milieux académiques, particulièrement en Amérique du Nord où la définition de « minorité nationale » développée par Kymlicka semble davantage faire consensus. Les minorités ethno-culturelles ont ainsi pour caractéristiques communes de se représenter elles-mêmes en tant qu'identités collectives et de lutter collectivement pour obtenir reconnaissance, droits ou protection de leur identité collective au sein des États dont elles font partie.

À la lumière des travaux réalisés par Axel Honneth, nous ferons une analyse de la question des minorités ethno-culturelles fondée sur la théorie sociale critique et le concept de reconnaissance.

Cadre d'analyse et hypothèse

Dans ce mémoire, nous abordons la question des minorités ethno-culturelles du point de vue de la théorie sociale critique. Nous ferons un travail d'analyse pour lequel l'ouvrage d'Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, sera notre cadre d'analyse. Nous évaluerons dans quelle mesure la théorie de la lutte pour la reconnaissance peut tenir compte de la question des minorités ethno-culturelles du point de vue critique de l'expérience de l'injustice. Avant de présenter notre hypothèse de recherche, nous ferons d'abord une courte présentation du projet théorique développé par Axel Honneth.

Axel Honneth, aujourd'hui directeur de l'École de Francfort, écrit en 1993 *La lutte pour la reconnaissance*. Dans cet ouvrage, il élabore un projet de sociologie critique qui lui permet d'évaluer les différentes formes de conflits sociaux. Par une démarche phénoménologique qui le mène à l'observation des expériences sociales de l'injustice, Honneth établit des critères normatifs permettant d'évaluer la légitimité des différents conflits

au sein de la société. Se situant dans l'héritage de la théorie sociale critique, Honneth tente d'établir les critères permettant de faire une critique des tendances pathologiques²³ du social. Son travail porte ainsi sur l'élaboration d'un cadre conceptuel normatif permettant d'intervenir dans l'évaluation des conflits sociaux.

La ligne directrice de sa démarche s'inspire des travaux de Hegel²⁴ selon lesquels la réalisation de soi dépend de l'existence de relations de reconnaissance. Honneth croit que l'établissement d'une relation positive à soi est indubitablement lié aux relations de reconnaissance mutuelle qui se situent à trois niveaux normatifs : l'intimité intersubjective (l'amour), les relations légales et la solidarité (la reconnaissance des capacités et des talents ayant une valeur pour la société). Ces trois sphères de reconnaissance constituent les présupposés normatifs permettant la formation de l'identité individuelle et l'établissement pour l'individu d'un rapport positif à lui-même.

A contrario, la privation de reconnaissance, l'humiliation ou le mépris produisent des expériences morales négatives qui privent l'individu des conditions d'une formation positive de son identité. Ces expériences de mécontentement social deviennent alors des motifs de luttes sociales pour la reconnaissance. Ainsi, selon Honneth, ce qui motive l'engagement d'une lutte pour la reconnaissance n'est pas seulement le besoin de reconnaissance en tant que tel, mais également l'expérience du mépris ou du déni de reconnaissance. Le conflit social est le résultat de l'expérimentation d'une situation injuste à travers laquelle les individus décident de se regrouper collectivement afin de faire valoir leurs demandes de reconnaissance. C'est par les luttes et les conflits sociaux que les individus établissent petit à petit les conditions de leur réalisation individuelle. En ce sens, les dynamiques sociales de la conflictualité deviennent un médium pour la socialisation des individus et à l'intégration morale des sociétés. Dans la perspective de la théorie de la lutte pour la reconnaissance, les

²³ « Sont « pathologiques » les processus qui menacent ou qui détruisent les pratiques dont la théorie peut prouver le caractère constitutif pour l'existence même du social ». Olivier Voirol, « Préface », dans Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Éditions la découverte, 2006, p. 14.

²⁴ Honneth fait plus particulièrement référence aux ouvrages de Hegel qui ont été écrits dans la première partie de sa vie, notamment *Système de la vie éthique* (1802-1803) et *Realphilosophie d'Iéna* (1805-1806). Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 12.

confrontations sociales jouent un rôle progressif au sein de la société : « la transformation structurelle normative des sociétés doit être renvoyée à l'impulsion donnée par la lutte pour la reconnaissance »²⁵. L'approche théorique de Honneth est donc non-déterministe, car elle n'a pas comme ambition de lier des causes à des solutions; ce sont les dynamiques de la conflictualité qui font leur œuvre.

La théorie sociale critique de Honneth repose ainsi sur un présupposé normatif : la notion de reconnaissance, au niveau catégoriel, constitue le meilleur outil conceptuel en vue de soumettre la société à une forme fondée de critique. Premièrement, cela signifie que Honneth observe les phénomènes sociaux à partir d'un critère normatif bien précis, la notion de reconnaissance. Le concept de reconnaissance, parce qu'il est le critère fondamental de la réalisation de soi, constitue le point de référence pour l'identification de toutes les formes d'injustice ressenties au sein de la société. C'est à la lumière des expériences vécues de mépris et de dénis de reconnaissance qu'il est possible de révéler les expériences qui constituent des injustices pour les individus. L'observation de ces situations injustes présentes au sein du social mène Honneth à exprimer son projet dans les termes d'une « phénoménologie des expériences sociales de l'injustice »²⁶.

Deuxièmement, le concept de reconnaissance est fondé normativement à partir de l'expérience pratique des individus. Ainsi, le critère normatif de la reconnaissance, pris comme base d'une critique de la société, ne provient pas d'une réflexion rationnelle, mais se trouve au contraire au cœur du social. Honneth se dissocie ainsi des approches libérales néo-kantiennes qui trouvent leurs fondements dans la construction rationnelle plutôt que dans l'expérience pratique des individus. Le concept de reconnaissance, en n'étant pas abstrait et en ne reflétant pas une vision particulariste, peut ainsi servir de référence normative pour évaluer la légitimité des conflits au sein de la société.

²⁵ Axel Honneth, *Le Passant ordinaire*, n 38, janv.-fév., 2002. En ligne. Consultée 23 janvier 2007. <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>

²⁶ [Notre traduction] Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003, p. 114.

Dans ce mémoire, nous verrons si la théorie de la lutte pour la reconnaissance parvient, à l'aide du point de vue critique de l'expérience de l'injustice, à identifier la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles. En effet, est-il juste d'inclure les luttes menées par les minorités ethno-culturelles au sein du paradigme des luttes pour la reconnaissance? La théorie de la lutte pour la reconnaissance parvient-elle à prendre en compte les injustices liées à la fragilisation des identités collectives, telles que celles relatives à la préservation ou à la reconnaissance des cultures, des langues et des religions? Dans le cadre de la théorie de la reconnaissance, les luttes menées par les minorités peuvent-elles être légitimes? La théorie de la lutte pour la reconnaissance, possède-t-elle, grâce à sa fonction critique, une certaine pertinence logique et politique en ce qui concerne les problématiques liées aux minorités ethno-culturelles?

Précisons en premier lieu que Honneth n'utilise jamais la notion de minorité dans sa théorie. Il utilise plutôt les notions de mouvements sociaux, de groupes sociaux ou de collectivités de communication. Or, ces notions permettent-elles d'inclure les minorités ethno-culturelles dans le paradigme des luttes pour la reconnaissance?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord relever deux caractéristiques importantes propres aux minorités ethno-culturelles.

Premièrement, les minorités ethno-culturelles revendiquent des droits collectifs et non des droits individuels. En effet, afin de faire reconnaître ou de protéger leur langue, leur culture ou leur histoire au sein de l'État dont elles font partie, les minorités se mobilisent et luttent collectivement pour faire valoir des droits collectifs. Elles revendiquent, par exemple, le maintien de l'intégrité de leurs institutions, une redistribution plus équitable des ressources économiques, la reconnaissance symbolique de leur identité collective au sein de l'État, etc.

Deuxièmement, les minorités ethno-culturelles adressent leurs revendications aux institutions politiques et juridiques et non à la société. En effet, c'est à travers les institutions politiques et juridiques que se déterminent les modalités de la reconnaissance, des protections et des droits accordés aux minorités. C'est la raison pour laquelle les minorités ethno-

culturelles s'adressent d'abord et avant tout aux institutions pour faire valoir leurs revendications.

Nous tenterons donc dans ce mémoire d'évaluer la validité de la théorie de la lutte pour la reconnaissance développée par Axel Honneth pour la question des minorités ethno-culturelles. Nous avons ainsi à déterminer comment Honneth envisage, à l'intérieur de sa théorie, les luttes menées par les minorités ethno-culturelles et comment les dénis de reconnaissance institutionnalisés, portant spécifiquement sur l'identité collective, s'inscrivent au sein des expériences de l'injustice.

Selon notre hypothèse, la théorie de la lutte pour la reconnaissance, basée sur une phénoménologie des expériences de l'injustice, permet de déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles dans la mesure où elle prend en considération toutes les formes d'injustices sociales, qu'elle adopte le point de vue de ceux qui subissent les injustices et qu'elle évalue chaque conflit à partir de leur prétention à la validité.

Méthodologie et corpus

Afin de démontrer comment la théorie de la lutte pour la reconnaissance parvient à intégrer la question des minorités ethno-culturelles au sein de son cadre conceptuel, nous nous limitons à une démarche d'ordre théorique. En effet, nous ne visons pas la compréhension des enjeux empiriques relatifs à la question des minorités, ni l'analyse concrète de certains cas minoritaires. Dans les faits, nous utilisons dans ce mémoire très peu d'exemples concrets relatifs aux minorités ethno-culturelles. Nous cherchons plutôt à identifier, au niveau conceptuel, de quelle façon la théorie de la lutte pour la reconnaissance parvient à intégrer la question des minorités ethno-culturelles du point de vue critique de l'expérience de l'injustice, soit, en d'autres mots, du point de vue de ceux qui subissent des dénis de reconnaissance institutionnalisés portant sur les identités collectives.

Afin de procéder à la démonstration de notre proposition de recherche, une grande partie de notre mémoire sera consacrée à la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Dans le prochain chapitre, nous situerons d'abord les travaux de Honneth au sein des champs théoriques auxquels ils appartiennent. Nous utiliserons une méthode comparative pour voir comment le projet théorique développé par Honneth se situe, d'une part, au sein de la théorie sociale critique et, d'autre part, au sein des théories de la reconnaissance, et ce en analysant les travaux de Jürgen Habermas et de Charles Taylor par rapport à ceux de Honneth. Trois ouvrages monographiques seront utilisés dans ce chapitre, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*²⁷, d'Axel Honneth, *Où en est la théorie critique ?*²⁸ d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer et *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*²⁹ de Simon Thompson. Ces ouvrages permettront de répondre aux questions du deuxième chapitre. Pour quelles raisons la théorie de la lutte de la reconnaissance relève-t-elle de la théorie sociale critique ? Les travaux de Honneth s'inscrivent-ils dans la continuité de ceux d'Habermas ? Quelles sont les différences entre la théorie de l'agir communicationnel développée par Habermas et la théorie de la lutte pour la reconnaissance développée par Honneth ? Quelle particularité possède la théorie de la reconnaissance développée par Honneth ? Quelles sont les différences entre la théorie de la reconnaissance développée par Honneth et celle développée par Charles Taylor ? Ces deux auteurs développent-ils le même concept de reconnaissance ? Ce n'est, en effet, qu'en situant la théorie de la lutte pour la reconnaissance au sein de ces champs théoriques que nous pourrons ensuite comprendre d'où viennent les concepts qui structurent cette théorie.

Dans le troisième chapitre, nous établirons les fondements théoriques de la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Pour cela, nous développerons deux concepts importants au sein de cette théorie, le concept de reconnaissance et le concept de conflictualité. Nous verrons d'abord que le concept de reconnaissance se divise en trois sphères – l'amour, le droit et la solidarité— et constitue une éthique politique qui permet de déterminer les attentes

²⁷ Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, p. 360.

²⁸ Emmanuel Renault et Yves Sintomer, *Où en est la théorie critique ?* Paris : La Découverte, 2003. p. 280.

²⁹ Simon Thompson, *Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press. p. 289.

qui sont légitimes au sein de la société. La notion de conflictualité joue également un rôle important, car ce n'est qu'à travers les conflits sociaux que la reconnaissance au sein des sociétés peut être achevée. Nous verrons dans ce chapitre comment Honneth élabore un cadre théorique qui permet, au niveau normatif, d'évaluer les luttes pour la reconnaissance et d'en déterminer la légitimité. Dans ce chapitre, nous nous référons principalement à l'ouvrage d'Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*³⁰.

Dans le quatrième chapitre, nous verrons comment la théorie de la lutte pour la reconnaissance permet de prendre en considération la question des minorités ethno-culturelles du point de vue critique de l'expérience de l'injustice. Nous développerons donc notre hypothèse de recherche selon laquelle la théorie de la lutte pour la reconnaissance parvient à déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles parce qu'elle prend en considération toutes les formes d'injustice sociales, qu'elle adopte le point de vue de ceux qui subissent les injustices et qu'elle évalue chaque conflit à partir de leur prétention à la validité. Dans ce chapitre, notre principale référence est l'ouvrage d'Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*³¹.

Dans le cinquième chapitre, nous identifierons les limites de la théorie de la lutte pour la reconnaissance par rapport à la question des minorités ethno-culturelles. Le modèle de critique sociale développé par Honneth est en effet limité par sa perspective individualiste et par sa conception normative des institutions « comme expression de la reconnaissance ». Dans ce chapitre, nous tâcherons de répondre à plusieurs questions par rapport à ces limites. Quelles sont les implications de la perspective individualiste de la théorie de la lutte pour la reconnaissance pour la question des minorités ethno-culturelles? La conception normative des institutions que défend Honneth permet-elle de prendre en compte toutes les formes d'injustices? Face à ces limites, est-il exact d'inclure les luttes des minorités ethno-culturelles au sein du paradigme des luttes pour la reconnaissance ? Ces limites risquent-elles d'invalidier

³⁰ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 235.

³¹ Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte (Armillaire), 2004, p. 412.

la pertinence de la théorie de la lutte pour la reconnaissance pour la question des minorités ethno-culturelles ? Nous nous sommes référés dans ce chapitre principalement à deux ouvrages monographiques, celui de Simon Thompson *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*³² et celui d'Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*³³. De plus, deux ouvrages collectifs étaient particulièrement pertinents pour notre chapitre, *Diversité humaine. Démocratie, Multiculturalisme et citoyenneté*³⁴, dirigé par Jukkas K. Sosoe et *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*³⁵, dirigé par Ronan Le Coadic.

En résumé, dans notre mémoire, le second chapitre permet de situer la théorie de la lutte pour la reconnaissance au sein des champs théoriques auxquels elle appartient. Le troisième permet de développer les fondements théoriques de la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Le quatrième fait une évaluation de la question des minorités ethno-culturelles du point de vue critique de l'expérience de l'injustice. Et le cinquième concerne les limites de la théorie de la lutte pour la reconnaissance par rapport à la question des minorités ethno-culturelles.

Si notre source principale, dans ce mémoire, est *La théorie de la lutte pour la reconnaissance* écrite par Axel Honneth, nous utilisons également plusieurs autres sources dont principalement un ouvrage qui a orienté notre lecture de la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Il s'agit de l'ouvrage déjà mentionné d'Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*³⁶. Ajoutons également, comme dernière source importante, les recensions de *l'Atelier international, La reconnaissance dans tous ses*

³² Simon Thompson. *Political Theory of Recognition*, p. 289.

³³ Renault. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 412.

³⁴ Sosoe, K. Lukas (sous la dir.), *Diversité humaine. Démocratie, Multiculturalisme et citoyenneté*, Paris. L'Harmattan. 2002, p. 598.

³⁵ Ronan Le Coadic. *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Rennes (Fr.), Les Presses universitaires de Rennes. 2003. p. 317.

³⁶ Renault. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 412.

États, organisé par le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal qui a eu lieu à Montréal du 27 au 29 septembre 2007³⁷.

³⁷ Michel Seymour (sous la dir.). *Atelier international La reconnaissance dans tous ses États*, Montréal, Université de Montréal, du 27-29 septembre 2007.

CHAPITRE I. UNE ANALYSE DES CHAMPS THÉORIQUES DANS LESQUELS S'INSCRIT LA THÉORIE DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE

Pour comprendre les fondements théoriques de la théorie de la lutte pour la reconnaissance développée par Axel Honneth, il faut d'abord situer sa théorie au sein des champs théoriques auxquels elle appartient. L'une des spécificités de son projet théorique relève d'ailleurs du fait qu'il s'inscrit au sein de deux champs théoriques différents, la théorie sociale critique et les théories de la reconnaissance. En effet, Honneth est aujourd'hui un représentant très important de la théorie sociale critique tout en étant également reconnu comme un représentant des théories de la reconnaissance. Dans ce chapitre, nous tenterons de déterminer comment Honneth s'inscrit au sein de ces deux écoles de pensée.

Pour situer Honneth au sein de ces deux champs théoriques, nous utiliserons une méthode comparative. Pour la théorie sociale critique, nous situerons les travaux de Honneth par rapport à ceux de Jürgen Habermas, ex-directeur de l'École de Francfort auquel Honneth a succédé³⁸. Pour les théories de la reconnaissance, nous ferons une comparaison entre Honneth et Charles Taylor, l'un des représentants importants des théories de la reconnaissance et ce, sur la base du concept de reconnaissance que ces deux auteurs développent dans une perspective théorique différente.

I.1. Axel Honneth et la théorie sociale critique : une comparaison Honneth et Habermas

Les travaux de Honneth s'inscrivent au sein d'une tradition bien spécifique; la théorie sociale critique. Définir la théorie sociale critique n'est pas une tâche facile, car elle a évolué de façons multiples au cours des années et notamment sous l'influence de Habermas. Notre intention n'est donc pas de faire une revue exhaustive de l'évolution fort complexe de cette tradition de pensée³⁹, mais plutôt d'en soulever certains éléments qui permettent d'éclairer le

³⁸ Honneth est, depuis 2001, directeur de l'École de Francfort et à ce titre, successeur de J. Habermas.

³⁹ Nous ne traiterons pas dans le cadre de ce mémoire de la question de la continuité au sein de la théorie critique de l'École de Francfort. Sur la continuité et la cohérence théorique au sein de la théorie sociale critique voir Renault Emmanuel et Yves Sintomer, *Où en est la théorie critique?*, p. 288.

projet poursuivi par Honneth. Nous verrons comment Honneth fait une relecture de la théorie critique de l'École de Francfort en s'inspirant des travaux d'Habermas.

1.1.1 La théorie sociale critique

La théorie critique a été développée par l'École de Francfort en Allemagne dans les années 1920. Le programme initial reposait sur une critique des sciences sociales dans une perspective néo-marxiste. Fortement marquée à ses débuts par l'expérience du national-socialisme allemand, la théorie critique a ensuite emprunté plusieurs directions ; nous ne croyons pas pertinent dans ce mémoire d'analyser les divers courants théoriques qui en ont émergé. Nous nous limitons donc aux concepts qu'Honneth tire de la théorie critique et qui servent à l'élaboration de son projet⁴⁰.

L'objectif fondamental de la théorie critique, selon Honneth, est de développer des moyens théoriques afin de soumettre la société à une forme fondée de critique et de mettre ainsi en lumière les processus de développement social qui apparaissent comme des évolutions manquées ou des perturbations. Le but est de trouver des moyens conceptuels pour identifier les différentes formes de pathologies de la société. Quelques auteurs tels que Hannah Arendt, Michel Foucault et Cornelius Castoriadis se sont aussi attelés à cette tâche, celle de faire la critique d'un *état de société* qui peut être ressenti comme aliéné, dépourvu de sens ou réifié⁴¹. Il s'agit en effet d'identifier les formes déviées dans les processus de développement social. Or, à partir de quelles normes ou principes est-il possible de diagnostiquer de telles formes de pathologies sociales et ainsi de fonder normativement la critique qui est faite de la société? En d'autres mots, comment peut-on déterminer ce qui dévie de la normalité sociale, tel est le projet de Honneth.

Selon Honneth, la normalité sociale se réfère aux conditions qu'une société doit garantir aux individus pour leur permettre de vivre une vie accomplie et réussie; « ce qui doit prévaloir et former le cœur même de la normalité d'une société indépendamment de toute

⁴⁰ Sur la conception que Honneth retient de la théorie critique, nous nous référons principalement à Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, p. 250.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

culture, ce sont les conditions qui garantissent aux membres de cette société une forme inaltérée de réalisation de soi »⁴². Honneth propose en ce sens de fonder une éthique formelle qui permet d'établir les conditions nécessaires à la réalisation de soi. Il faut donc se demander comment Honneth parvient à déterminer ces conditions. En effet, est-il possible d'identifier les conditions permettant à tous les individus de se réaliser au niveau individuel? Il semble a priori que cette tâche soit difficile à réaliser dans la mesure où la formulation des conditions nécessaires la réalisation de soi risque soit d'être trop restreinte, soit d'être trop générale. En effet, celle-ci risque d'un côté, de se limiter à des conceptions spécifiques d'idéaux de vie particuliers et de l'autre côté, peut s'avérer tellement abstraite qu'elle n'indique rien sur les conditions nécessaires à la réalisation de soi. C'est pour éviter cette impasse que Honneth tente de concilier la tension théorique inévitable entre le particulier et l'universel en élaborant *une ébauche formelle de la vie éthique*⁴³ qui ne soit ni le reflet d'une culture particulière, ni trop universaliste et dénuée de substance. Selon Honneth, c'est à travers l'expérience pratique vécue par les individus qu'il est possible de trouver des principes universels. Selon Emmanuel Renault

...c'est dans l'éthicité elle-même que Honneth cherche des formes universelles de reconnaissance qui soient tout à la fois principes de la vie bonne et de la justice sociale [...] Honneth « reprend » le thème hégélien selon lequel les exigences universelles de la moralité habitent l'éthicité de façon immanente⁴⁴.

Bref, l'objectif de Honneth est de mettre à jour les différentes formes de pathologies sociales au sein de la société en élaborant une éthique formelle qui, selon lui, doit répondre de ces exigences :

⁴² Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, p. 88.

⁴³ Sur l'ébauche formelle de la vie éthique voir Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 205-214.

⁴⁴ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 256.

...les déterminations recherchées doivent être assez formelles ou assez abstraites pour qu'on ne puisse pas les soupçonner de ne représenter que la sédimentation d'interprétations concrètes de la vie bonne. Mais d'un autre côté, elles doivent présenter un contenu matériel suffisant pour nous apprendre sur les conditions de la réalisation de soi⁴⁵.

Selon Honneth, trouver les conditions qui constituent les présupposés à la réalisation de soi est le seul moyen de parvenir à une critique fondée de la société. Selon Honneth, il s'agit du principal défi à relever pour la théorie critique, une tâche, croit-il, qu'Habermas n'a pas su compléter. Avant de préciser dans le prochain chapitre comment Honneth relève ce défi à l'aide du concept de reconnaissance, nous allons d'abord faire une comparaison des travaux de Honneth par rapport à ceux de Habermas.

1.1.2 Une comparaison entre Honneth et Habermas

Honneth situe son projet théorique dans le prolongement de celui d'Habermas. En effet, bien qu'il reste critique à l'égard des travaux de Habermas, Honneth affirme s'inspirer de ses travaux, notamment de la théorie de l'agir communicationnel, pour développer la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Examinons d'abord le projet théorique de Habermas.

Habermas a renouvelé la théorie critique en développant la théorie de l'agir communicationnel. Il a attribué, à l'aide du paradigme de la communication langagière, une fondation normative à la théorie critique. Il a ainsi replacé la théorie critique au cœur du social et de l'action. Dans *La théorie de l'agir communicationnel*⁴⁶, Habermas centre la théorie critique sur la « rationalité communicationnelle inhérente à la socialisation langagière »⁴⁷. Habermas soutient que l'intégration sociale n'est possible que « par des accords effectifs impliquant des actes langagiers qui présupposent l'idéal d'un accord

⁴⁵ Honneth. *La lutte pour la reconnaissance*, p. 207.

⁴⁶ Jürgen Habermas. *La théorie de l'agir communicationnel*. Paris, A. Fayard. 1987, p. 218.

⁴⁷ Emmanuel Renault et Yves Sintomer, « Introduction » Chap. dans *Où en est la théorie critique?*, p.19.

respectant les intérêts de chacun des partenaires et potentiellement de tous les individus »⁴⁸. De ce fait, la délibération est conditionnée et située par des contextes culturels et sociaux particuliers, mais reste également universelle. Habermas offre, avec la théorie de l'agir communicationnel, une référence normative à la théorie critique. Il trouve au cœur de la communication langagière la fondation normative qui fait place à la sphère du social dans la théorie critique.

Honneth émet deux réserves importantes quant au paradigme de l'entente communicationnelle développé par Habermas. Premièrement, Honneth croit que le paradigme de la communication ne permet pas de saisir l'ensemble de l'expérience vécue par les individus. Pour lui, la communication langagière ne constitue qu'un aspect de l'interaction sociale. Il est nécessaire, selon Honneth, d'élargir le paradigme communicationnel afin de saisir, avec plus de profondeur, l'expérience morale vécue par les sujets et ce, en prenant également en compte « les formes d'interaction non langagières, jusqu'à celles des gestes et du corps, qui sont constitutives pour la reproduction et pour l'identité sociale d'une société, mais qui justement ne se manifestent pas comme des processus d'entente langagière »⁴⁹. Ainsi, Honneth cherche à élargir la voie ouverte par Habermas en ouvrant le paradigme de l'entente communicationnelle sur tout ce qui relève de l'expérience en général. En ce sens, Honneth a été influencé par la philosophie française, notamment par Merleau-Ponty et Sartre. Il retient, de leurs travaux, « leur capacité, dans le prolongement de la tradition phénoménologique, à éclairer de manière très précise des expériences quotidiennes »⁵⁰.

Deuxièmement, Honneth reproche à Habermas de négliger le caractère conflictuel du social. Plutôt que de faire porter les interactions sociales vers l'entente communicationnelle, Honneth croit que ce sont plutôt les tensions, les conflits et les luttes sociales qui mènent au progrès social. Honneth rappelle que le phénomène de la conflictualité au sein du social est central dans la tradition marxiste. Il est d'ailleurs convaincu que pour Marx, « l'idée générale

⁴⁸ Emmanuel Renault et Yves Sintomer. « Introduction » Chap. dans *Où en est la théorie critique?*, p.19.

⁴⁹ Honneth. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, p. 162.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 168.

de la lutte des classes était plus importante que son paradigme de la production »⁵¹. Ainsi, Habermas a développé une conception du social fondée sur l'entente communicationnelle tandis que Honneth développe une perspective davantage marquée par une théorie du conflit.

Vers la fin des années 1990, Habermas s'oriente vers la philosophie politique. Il entreprend, sous l'influence des travaux de Rawls, de développer la théorie de l'agir communicationnel dans une perspective procéduraliste⁵². Honneth dénonce ce tournant procéduraliste opéré par Habermas dans la mesure où ce dernier s'éloigne ainsi des fondements théoriques de la théorie critique qui, dans son intention fondamentale, s'inscrit au sein de la philosophie sociale⁵³, soit, tel que l'entend Honneth, un « modèle de réflexion au sein duquel sont explicités les critères d'une vie sociale réussie »⁵⁴.

À ce sujet, deux des ouvrages d'Habermas marquent ce tournant procéduraliste. Dans *Droit et démocratie*⁵⁵ et dans *L'intégration républicaine*⁵⁶, Habermas conçoit « l'État de droit démocratique comme le vecteur privilégié d'une institutionnalisation de la raison communicationnelle dans l'effectivité sociale »⁵⁷. Dans cette perspective, le droit et les procédures juridiques ont deux fonctions. Premièrement, les procédures juridiques servent de source de légitimité : « ce sont « les conditions procédurales », présidant à la formation de l'opinion et de la volonté, qui constituent, dans les sociétés démocratiques, les seules sources de légitimité »⁵⁸. En effet, puisque dans les sociétés, les individus sont liés à des formes de

⁵¹ Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, p. 159.

⁵² *Ibid.*, p. 179.

⁵³ Plus précisément, selon Honneth. l'objet de la philosophie sociale est de parvenir à « diagnostiquer, parmi les processus de développement social, ceux qui constituent une entrave pour les membres de la société et réduisent leurs possibilités de mener une « vie bonne ». les critères dont elle dépend sont bien de nature éthique. [...] on peut dès lors comprendre la philosophie sociale comme un modèle de réflexion au sein duquel sont explicités les critères d'une vie sociale réussie ». Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, p.40-41.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 551.

⁵⁶ *Idem.*, *L'intégration républicaine*. Paris, Fayard, 1998, 1997, p. 386.

⁵⁷ Emmanuel Renault et Yves Sintomer, « Introduction » chap. dans *Où en est la théorie critique?*, p. 21.

⁵⁸ Jacques Chevallier. *L'État de droit*, Paris. Montchrestien, 1999, p.140.

vie culturelles et sociales différentes et parfois incompatibles, seul un consensus sur les procédures semble possible.

De plus, Habermas propose de « changer l'interprétation paradigmatique du droit »⁵⁹. Il en arrive à distinguer deux niveaux d'intégration. Le premier niveau est posé en termes d'intégration sociale ou éthique et le deuxième niveau est posé en termes d'intégration politique et est porté par des principes universaux, abstraits et transcendants : « l'intégration éthique des groupes et subcultures dotés de leur propre identité collective doit donc être dissociée du niveau d'intégration politique abstraite, qui concerne tous les citoyens au même titre »⁶⁰. En faisant cette dichotomie, Habermas attribue à l'État la légitimité de déterminer et de trouver des solutions par rapport aux différentes formes d'injustice sociale. Ainsi, alors que pour Habermas l'État possède la capacité d'identifier les différentes formes d'injustice au sein de la société, Honneth croit que, par une « approche herméneutique d'introspection et d'autocompréhension de la société »⁶¹, c'est à la société de répondre aux questions permettant d'identifier les différentes formes de pathologies sociales et ce, dans l'optique de parvenir à une critique fondée de la société. Bref, selon Honneth, Habermas n'a fait, à partir des années 1990, que s'éloigner de l'ambition première de la théorie critique, celle d'établir les critères normatifs permettant d'apprécier les pathologies sociales présentes au sein de la société.

L'élaboration d'une analyse de la société orientée vers le diagnostic des pathologies sociales constitue donc, selon Honneth, un projet inachevé. C'est la nature profonde de ce projet théorique propre à la théorie critique – celui d'élaborer une éthique formelle – qui anime Honneth dans son ambition, à l'aide du concept de reconnaissance, de parvenir à une critique fondée de la société.

⁵⁹ Jürgen Habermas. *L'intégration républicaine*, p. 213.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 229.

⁶¹ Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, p. 88.

1.2 Axel Honneth et les théories de la reconnaissance : une comparaison entre Honneth et Taylor

Bien que le projet théorique de Honneth s'inscrive au sein de la théorie critique, Honneth est également un représentant important des théories de la reconnaissance.

Les théories de la reconnaissance, qui se sont développées au début des années 1990, ont marqué un changement de paradigme dans le domaine de la philosophie politique, particulièrement au sein de la philosophie continentale. En effet, du paradigme de la « redistribution », qui vise la mise en place de la justice sociale à travers la redistribution des biens, les concepts centraux des théories de la justice ont évolué vers celui de la « reconnaissance », lequel définit les conditions d'une société juste par la capacité d'instaurer les conditions de la reconnaissance de la dignité individuelle. En développant la thèse selon laquelle la réalisation de soi dépend de l'existence de relations de reconnaissance, Honneth s'inscrit ainsi au sein des théories de la reconnaissance. Plusieurs auteurs sont associés à cette école de pensée plutôt hétéroclite, notamment Nancy Fraser⁶², James Tully⁶³ et Charles Taylor.

Dans cette deuxième partie de chapitre, nous nous intéresserons aux travaux de Charles Taylor, un auteur auquel Honneth est parfois associé dans la mesure où ils font tous deux reposer leur thèse sur le postulat hégélien de l'intersubjectivité de l'identité humaine ainsi

⁶² Nancy Fraser s'intéresse à la question de la reconnaissance depuis le milieu des années 1990 et écrit l'une de ses œuvres majeures en 2005, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. Dans cet ouvrage, elle étudie la relation entre les politiques de l'égalité liées à la notion de redistribution et les politiques de la différence liées à la notion de reconnaissance. Selon elle, la théorie politique doit laisser une place égale à la redistribution et à la reconnaissance. C'est à cette fin qu'elle développe le concept de « parité de participation » qui parvient à inclure ces deux paradigmes. En 2003, Fraser co-écrit avec Honneth *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Voir Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris : La Découverte, 2005, p. 178 et Nancy Fraser et Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 276.

⁶³ James Tully écrit en 1999 *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de transition*. Dans cet ouvrage, il cherche à évaluer les luttes sociales et politiques dans les États multinationaux et à élaborer des formes constitutionnelles de reconnaissance et d'accommodements pour les minorités nationales. James Tully, *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de transition*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1999, p. 242.

que sur le lien intrinsèque entre le concept de reconnaissance et la formation de l'identité individuelle. Dans un premier temps, nous présenterons la théorie de la reconnaissance développée par Taylor. Dans un deuxième temps, nous tenterons de différencier le concept de reconnaissance développé par Honneth de celui défendu par Taylor.

1.2.1 La théorie de la reconnaissance développée par Charles Taylor

Charles Taylor publie en 1992 une œuvre majeure en philosophie politique, *Multiculturalisme : différence et démocratie*⁶⁴, dans laquelle il aborde la question de la reconnaissance des minorités ethno-culturelles du point de vue des institutions publiques étatiques. Il examine la question à savoir si les démocraties libérales doivent répondre aux exigences de reconnaissance des citoyens sur la base de leur identité collective. Selon Taylor, parce que les individus tirent leur identité du groupe dans lequel ils ont été socialisés, il conclut que ne pas reconnaître les besoins spécifiques des groupes ethno-culturels, ou encore que mal reconnaître ou ignorer leurs exigences spécifiques aboutit à un déni des droits fondamentaux. En ce sens, les institutions ne doivent pas « rester aveugles » à ces différences, mais plutôt les reconnaître. Taylor tente ainsi de construire un modèle théorique à partir duquel il est possible de concilier la reconnaissance de l'égale dignité et celle de la différence.

Pour développer sa thèse, Taylor utilise le présupposé hégélien de l'intersubjectivité de l'identité humaine et affirme, comme Honneth, le lien intrinsèque entre le concept de reconnaissance et la formation de l'identité moderne des individus. En faisant l'étude de l'évolution de l'identité humaine, Taylor avance qu'avec la modernité se sont produits deux phénomènes sociaux importants. D'abord, il y a eu un passage entre le concept d'honneur basé sur les hiérarchies sociales et le concept de dignité qui accorde de facto une forme de reconnaissance égalitaire valable pour tous les citoyens. Dans les démocraties se sont donc développées des formes de reconnaissance égalitaires. De plus, avec la modernité, apparaît,

⁶⁴ Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, p. 144.

selon Taylor, le « principe d'originalité »⁶⁵ selon lequel tout individu a la possibilité de mener sa vie comme il l'entend : « chacune de nos voix a quelque chose d'unique à dire. Non seulement je ne dois pas modeler ma vie sur les exigences du conformisme extérieur; je ne peux même pas trouver un modèle de vie à l'extérieur de moi-même. Je ne puis le trouver qu'en moi »⁶⁶. Le principe d'originalité s'inscrit toutefois au sein du caractère dialogique de l'individu. Pour se découvrir soi-même et trouver son unicité, l'individu doit être en relation avec les autres. En d'autres termes, l'identité des individus est tributaire des relations de reconnaissance.

À partir du postulat selon lequel l'identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres, Taylor affirme que

Une personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée avilissante ou méprisante d'eux-mêmes. La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite⁶⁷.

Selon Taylor, c'est ainsi à partir du concept de reconnaissance qu'il est possible d'expliquer l'émergence de nouveaux mouvements sociaux dont les revendications sont culturelles et identitaires. En effet, Taylor croit que les mouvements sociaux ont fait l'objet d'une évolution selon laquelle ils seraient passés de la lutte pour l'égalité de droit à la lutte pour la reconnaissance de la différence culturelle. En effet, les droits revendiqués par les mouvements sociaux ne seraient plus des droits pour l'égalité, mais seraient plutôt l'expression de besoins spécifiques exprimés par des communautés particulières. Selon Taylor, cette évolution au sein des revendications menées par les mouvements sociaux rend peut-être désuète la notion de droits universels et applicables de façon égalitaire, mais exige plutôt en retour la mise en place de politiques de la reconnaissance de la différence.

⁶⁵ Ce concept a été développé par le philosophe Herder. Charles Taylor. *Idid.*, p. 47-8.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁷ Charles Taylor. *Multiculturalisme : différence et démocratie*, p. 41-2.

1.2.2 Une comparaison Honneth et Taylor

Honneth reconnaît, comme Taylor, le présupposé hégélien de l'intersubjectivité de l'identité humaine ainsi que le lien intrinsèque entre la reconnaissance et la formation de l'identité personnelle. Cependant, le concept de reconnaissance développé par Honneth reste, au niveau conceptuel, fort différent de celui développé par Taylor.

D'abord, Honneth s'oppose à la vision historique linéaire des mouvements sociaux selon laquelle les luttes sociales seraient passées de la lutte pour l'égalité de droit à la lutte pour la reconnaissance de la différence culturelle⁶⁸. Selon Honneth, les nouveaux mouvements sociaux ne sont pas uniquement identitaires, mais sont plutôt déterminés par plusieurs dimensions à la fois ; leurs caractéristiques culturelles, politiques, économiques ou identitaires s'entremêlent davantage qu'elles se dissocient⁶⁹. Ainsi le concept de reconnaissance développé par Taylor est exclusivement culturel et identitaire tandis que le concept de reconnaissance défini par Honneth rassemble plutôt toutes les formes de conflits culturels et socio-économiques. Il apparaît donc que les deux auteurs ne parlent pas du même concept de reconnaissance, l'un n'étant pas plus valable que l'autre dans la mesure où ils s'inscrivent dans des champs théoriques différents.

Pour Honneth, le concept de reconnaissance, servant de fondation normative à la théorie critique, ne se limite pas au paradigme identitaire. En effet, le concept de reconnaissance constitue, au contraire de la proposition de Taylor, le principe normatif central permettant d'englober toutes les formes de contestations, autant celles qui sont liées au paradigme identitaire que celles qui sont liées à la redistribution matérielle : "the conceptual framework of recognition is of central importance not because it expresses the objectives of a new type of social movement, but because it has proven to be that appropriate

⁶⁸ Voici comment Honneth interprète la thèse de Taylor : "According to his central historical thesis, while the history of liberal-capitalist societies has hitherto been marked by struggles for legal equality, today their place has largely been taken by the struggles of social groups demanding recognition of their culturally defined difference". Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 122.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 122-123.

tool for categorically unlocking social experiences of injustice as a whole »⁷⁰. Pour Honneth, le concept de reconnaissance n'est pas contingent à l'émergence de phénomènes sociaux contemporains. Il développe plutôt le concept de reconnaissance dans le but de trouver un critère normatif qui permette d'identifier les différentes formes de pathologies sociales présentes au sein de la société : "it is not the rise of identity-political demands [...] that justifies recasting the basic concepts of critical social theory in terms of a theory of recognition, but rather an improved insight into the motivational sources of social discontent and resistance. [...] the "recognition-theoretical turn" represents an attempt to answer a theory-immanent problem, not a response to present social developmental trends". L'un des principes fondamentaux de la théorie critique est de parvenir à lier les fondements normatifs à une théorie du social. Suivant le principe de « transcendance dans l'immanence sociale »⁷¹, Honneth fait une reconstruction normative à partir de l'expérience sociale qui lui permet de développer le concept de reconnaissance.

Voici, plus précisément, la façon dont Honneth répond, à l'aide du concept de reconnaissance, au défi que pose la théorie critique

« L'idée est que le principe de reconnaissance constitue en quelque sorte un du social. C'est là, par conséquent, que réside le lien entre la théorie du social et la fondation normative. Je crois que toute théorie critique doit maintenir ce lien pour pouvoir développer ses propres critères normatifs à partir d'une théorie complète du social. Ceci constitue la différence fondamentale par rapport à la tradition kantienne. Les critères normatifs que nous prenons pour base d'une critique de la société ou de certaines formes de socialisation ne doivent pas seulement être acquis par la réflexion et la construction rationnelle mais doivent être partie prenante du social. J'ai conçu mon propre travail dans le cadre de ce projet et la théorie de la reconnaissance est une tentative de démontrer ce lien entre le social et les principes normatifs internes »⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁷¹ [Notre traduction]. Nancy Fraser et Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 238.

⁷² Honneth, *La société du mépris : Vers une nouvelle Théorie critique*, p. 154.

Ainsi, Honneth développe le concept de reconnaissance dans une perspective théorique différente de celle de Taylor. Tandis que le concept de reconnaissance, selon Taylor, permet d'expliquer l'émergence de nouveaux mouvements sociaux liés à des revendications à caractère culturel et identitaire, le concept de reconnaissance permet, selon Honneth, d'englober toutes les formes de contestations. Représentant une forme d'immanence dans la transcendance, le concept de reconnaissance répond aux exigences de la théorie critique ; c'est la raison pour laquelle le concept de reconnaissance peut servir de fondation normative à la théorie critique.

CHAPITRE II. LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE : LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE ET LE CONCEPT DE CONFLICTUALITÉ

Honneth élabore une théorie de la reconnaissance qui s'inscrit au sein de la théorie sociale critique, une caractéristique qui lui donne une grande spécificité. Or, le projet théorique de Honneth, celui d'élaborer une éthique formelle permettant d'identifier les pathologies au sein de la société, ne peut se réaliser que par le concept de reconnaissance. Nous tenterons, dans ce chapitre portant sur les fondements théoriques de la lutte pour la reconnaissance, de définir le concept de reconnaissance, puis d'analyser le rôle joué par la notion de conflictualité dans la théorie de la lutte pour la reconnaissance.

2.1 Le concept de reconnaissance : vers l'élaboration d'une éthique formelle

Honneth divise le concept de reconnaissance en trois sphères distinctes ; premièrement la sphère de l'intimité intersubjective (l'amour), deuxièmement la sphère des relations légales (le respect) et troisièmement la sphère de la solidarité (l'estime ou la reconnaissance des capacités et des talents ayant une valeur pour la société). Comme nous l'avons déjà mentionné, Honneth s'inspire de la philosophie de Hegel afin de développer la thèse selon laquelle les trois modèles de reconnaissance forment des présupposés généraux permettant la formation de l'intégrité personnelle des individus. Afin de donner une forme empirique à ses recherches, Honneth s'appuie sur des travaux réalisés en psychologie sociale. Il s'inspire notamment des travaux de G.H. Mead⁷³ qui reposent sur une psychologie sociale à caractère empirique. Mead renvoie, tout comme Hegel, la formation de l'identité individuelle à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective.

Selon Mead, l'individu se construit et se développe à travers des échanges interactifs : « Quand un soi apparaît, il implique toujours l'expérience d'un autre. [...] Dès lors, nous ne pouvons pas nous réaliser à moins de reconnaître l'autre dans sa relation à

⁷³ George Herbert Mead. *L'esprit, le soi et la société*. PUF, Paris. 2006 (première édition 1932). p. 434.

nous »⁷⁴, d'où le concept qu'il développe de « l'autrui généralisé », soit « l'image typique de l'alter ego qui, acquise sur la base de l'expérience sociale concrète, est intériorisée par le sujet en tant que pôle de référence constante de son action et de son apport à soi »⁷⁵. Bref, Mead, en s'intéressant notamment à la psychologie de l'enfance, affirme que la reconnaissance est vitale pour la formation de l'identité individuelle. Cependant, même si Honneth s'appuie sur la psychologie sociale pour développer sa théorie et démontrer que la reconnaissance est essentielle au développement de l'individu, il veut éviter de faire de l'anthropologie philosophique en circonscrivant sa théorie à la période moderne. Honneth croit en effet que le mépris est l'un des produits de la modernité et plus particulièrement s'est développé à travers trois grands phénomènes issus de la modernité libérale bourgeoise (la famille, le droit et le travail). Ainsi, c'est la société bourgeoise qui a fait naître le mépris et corolairement le besoin de reconnaissance tel que Honneth le définit dans sa théorie. Ce faisant, c'est donc la dimension relationnelle de l'identité individuelle qui est affectée à travers les sphères de la reconnaissance : l'amour, le droit et la solidarité – que nous allons définir à l'instant – conditionnent le rapport que l'individu entretient avec lui-même.

2.1.1 La sphère de l'amour

Honneth définit l'amour comme étant « toutes relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes »⁷⁶. Ces relations constituent le présupposé de base de toute « autoréalisation »⁷⁷, qui, par définition, constitue le « processus qui permet à un sujet de développer des capacités et des caractères au sujet desquels les réactions de ses partenaires l'amènent à penser qu'ils possèdent une valeur unique pour son environnement social »⁷⁸. En d'autres termes, il y a un lien d'interdépendance entre la présence de liens affectifs durables et les capacités de l'individu de prendre conscience de sa propre valeur et d'acquérir la « confiance en soi ». Les relations intimes de l'amour produisent ainsi « une sorte de

⁷⁴ George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, p. 165-6 : cité dans Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, p. 161.

⁷⁵ Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, p. 161.

⁷⁶ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 117.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁸ *Ibid.*

confiance tournée au-dedans [ou une liberté intérieure], qui conforte l'individu tant dans l'expression de ses besoins que dans l'usage de ses capacités »⁷⁹. L'individu développe ainsi une relation de confiance par rapport à lui-même et c'est seulement lorsque l'individu atteint un certain niveau de confiance en lui-même qu'il peut développer par la suite le respect de soi et l'estime de soi.

2.1.2 La sphère du droit

La deuxième forme de reconnaissance qui permet de préserver et d'élargir les conditions d'une reconnaissance réciproque entre sujets se fait par le droit. La reconnaissance juridique, soit le fait d'être reconnu en tant que sujet de droit, assure la liberté et l'autonomie des individus. La reconnaissance juridique fait donc référence aux droits individuels. Elle suit la logique selon laquelle les droits ont comme raison d'être la protection de l'autonomie et de la liberté des individus. Selon Honneth, l'objet de la reconnaissance est l'individu. Le droit reconnaît donc les individus et exige également d'eux qu'ils se reconnaissent entre sujets. En d'autres termes, la reconnaissance juridique « présuppose la responsabilité morale de tous ses membres »⁸⁰. Selon Honneth, le droit offre des possibilités de développement moral.

D'une part, le droit peut se développer dans un sens universaliste ou particulariste. Honneth affirme en effet que le potentiel moral, inhérent au droit, peut être développé à travers les luttes sociales, « dans le sens de l'universalité autant que dans le sens d'une meilleure adaptation aux différents contextes »⁸¹. En d'autres termes, le droit est fondamentalement porté vers l'universalité, mais possède aussi la capacité de reconnaître juridiquement la particularité des individus à travers la reconnaissance de leurs groupes sociaux et culturels. D'autre part, Honneth soutient que le développement des droits – civiques, sociaux, politiques, économiques, identitaires — qui sont « le fruit, objectivé dans des institutions, de luttes sociales menées par des groupes sociaux en vue de faire reconnaître

⁷⁹ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 208.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁸¹ *Ibid.*, p. 211.

par les institutions un certains nombres de nécessités exprimées »⁸², peut évoluer autant dans un sens progressiste que conservateur. L'histoire a donné de multiples exemples démontrant comment certains groupes sociaux ou mouvements politiques ont fait progresser ou régresser les droits. À titre d'exemples, rappelons-nous les mouvements civiques menés par les noirs américains aux États-Unis. Ils sont parvenus à long terme à faire diminuer de façon significative la discrimination civique et politique à l'encontre des Afro-américains. À l'inverse, le nazisme a amené une régression des droits civiques et politiques, particulièrement pour certains groupes, tels les Juifs, les opposants au régime, certains intellectuels, etc. Selon Honneth, c'est la fonction de la théorie critique d'évaluer la légitimité des luttes sociales menées par des groupes et des mouvements politiques qui revendiquent et cherchent à faire reconnaître leurs droits. Les luttes sociales actuelles, qu'elles soient écologiques, alter-mondialistes, féministes ou celles menées par les minorités ethno-culturelles, méritent d'être évaluées à la lumière de critères normatifs internes qui permettent de déterminer leur caractère progressiste ou conservateur.

2.1.3 La sphère de la solidarité

La solidarité sociale est la troisième sphère de reconnaissance qui attribue à l'individu la capacité de se développer à travers des rapports de reconnaissance réciproque. Selon Honneth, « la solidarité [...] est conditionnée par des relations d'estime symétrique entre des sujets individualisés (et autonomes) ; s'estimer en ce sens, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune »⁸³. L'estime sociale est ainsi attribuée aux individus relativement à leurs habiletés et à leurs accomplissements ayant une valeur pour la société. Ce sont donc les identités sociales et professionnelles de chaque individu qui sont l'objet de reconnaissance. Qui plus est, la considération sociale ou « les relations d'estime symétrique » n'impliquent pas que tous les individus doivent s'estimer au même degré. L'utilisation du mot « symétrique » réfère en effet à l'idée que « chaque sujet reçoit, hors de toute classification collective, la possibilité de se percevoir dans ses qualités et ses capacités

⁸² Axel Honneth, *Le Passant ordinaire*, n 38, janv.-fév.. 2002. En ligne. Consultée 23 janvier 2007. <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>

⁸³ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 157.

comme un élément précieux de la société »⁸⁴. C'est pourquoi les différentes valeurs collectives et les finalités éthiques présentes au sein de la société offrent un « cadre d'orientation [qui] peut servir de système de référence pour apprécier les caractères individuels »⁸⁵. Les individus apprennent ainsi à s'apprécier différemment et à s'autodéterminer à la lumière des valeurs véhiculées au sein de réseaux sociaux et de groupes identitaires.

Les trois sphères de la reconnaissance constituent une éthique politique qui permet de déterminer quelles sont les attentes légitimes susceptibles d'être reconnues par les membres de la société. D'abord, les relations intimes sont essentielles afin de développer un rapport de confiance en soi. Ensuite, les relations légales permettent le respect de soi à travers la protection des droits individuels. Enfin, les relations de solidarité visent l'atteinte de l'estime de soi par la reconnaissance des habiletés et des talents ayant une valeur pour la société. Ainsi, par la distinction faite entre la sphère du droit et la sphère de la solidarité, nous constatons que, d'une part, ce sont les individus – et non les groupes— qui font l'objet de reconnaissance et, d'autre part, ce sont les habiletés et les capacités des individus – et non l'identité ou la culture des individus – qui font l'objet de l'estime. La théorie de Honneth est donc individualiste et ignore l'importance des droits collectifs permettant la survie ou la protection de l'identité culturelle. Avant d'approfondir cette problématique dans la deuxième partie de notre mémoire, nous devons encore analyser le rôle joué par la notion de conflictualité au sein de la théorie de Honneth.

2.2 La notion de conflictualité : l'intégrité personnelle, le mépris et la lutte pour la reconnaissance

L'éthique politique d'une société se mesure, selon Honneth, à son degré d'aptitude à garantir des conditions de reconnaissance mutuelle pour les individus. Cependant, il croit que ce n'est qu'à travers les conflits sociaux que la reconnaissance au sein d'une société peut être achevée. La notion de conflictualité joue ainsi un rôle moteur dans le développement des

⁸⁴ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 157.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 148.

sociétés. Honneth estime que les luttes pour la reconnaissance mènent à une amélioration de l'intégration morale des sociétés. Il développe une thèse qui s'appuie sur trois propositions 1) le sentiment d'être méprisé mène à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice 2) ce sentiment d'injustice mène à la lutte pour la reconnaissance 3) la lutte pour la reconnaissance mène au développement moral des sociétés. Dans la dernière partie de ce chapitre, nous analyserons successivement chacune des étapes de cette argumentation.

2.2.1 Du sentiment d'être méprisé à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice

Dans un premier temps, Honneth défend l'idée selon laquelle le sentiment d'être méprisé mène à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice. Il considère les émotions et les sentiments comme sources de connaissance servant à identifier les injustices. Ainsi, Honneth tente de saisir, au sein de sa théorie, la totalité des expériences morales vécues par les sujets, une démarche que Simon Thompson appelle une « phénoménologie des émotions »⁸⁶. Honneth cherche ainsi à ancrer sa théorie au sein de l'expérience vécue des individus. Honneth répond de cette façon à l'exigence de la théorie critique, celle de « trouver des formes d'immanence dans la transcendance »⁸⁷. Or, l'idée que les blessures émotionnelles permettent d'identifier les injustices au sein de la société suppose également que la notion d'injustice soit subjective. En effet, comment s'assurer que les émotions vécues par les individus soient reliées à la réalité? Pourquoi les expériences de mépris ou de non-reconnaissance provoqueraient-elles les mêmes émotions pour tous les individus? Ces expériences morales mènent-elles indubitablement à une prise de conscience de l'injustice ?

De plus, le rapport étroit entre le sentiment d'être méprisé et la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice implique aussi l'idée selon laquelle ce n'est pas uniquement le désir d'être reconnu a priori qui joue un rôle moteur au sein de la théorie mais également le sentiment d'être méprisé ou de faire face à un déni de reconnaissance. En effet, Honneth renverse la perspective à partir de laquelle il étudie le concept de reconnaissance. Selon lui, la notion de reconnaissance doit être envisagée sous sa forme négative par l'absence de

⁸⁶ [Notre traduction] Thompson. *The Political Theory of Recognition*, p. 170.

⁸⁷ Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 238.

reconnaissance ou par l'expérience du mépris. En effet, il croit que le concept de reconnaissance n'est pas perceptible dans la réalité concrète; les individus, lorsqu'ils font l'objet de reconnaissance, ne le réalisent pas, mais ils le constatent a contrario lorsqu'ils font l'objet de mépris. Ainsi, c'est à travers le sentiment du mépris et de non-reconnaissance que les individus prennent conscience qu'ils font l'objet d'une injustice.

2.2.2 Du sentiment d'injustice à la lutte pour la reconnaissance

Honneth défend, dans un deuxième temps, l'idée selon laquelle le sentiment d'injustice mène à la lutte pour la reconnaissance. Honneth affirme en effet que différentes formes de mépris constituent des expériences morales à travers lesquelles les individus peuvent décider de s'engager dans des luttes sociales visant à transformer des situations vécues comme injustes. En d'autres termes, seule « l'expérience du mépris peut envahir la vie effective des sujets humains au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social, autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance ».⁸⁸ Honneth définit ainsi les luttes sociales comme un « processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance »⁸⁹. Or, pour que les expériences de mépris se transforment en luttes sociales, il faut que les objectifs de ces luttes soient « généralisables par-delà l'horizon des intentions individuelles, pour servir de base à un mouvement collectif »⁹⁰. En ce sens, la formation de mouvements sociaux dépend de l'émergence d'une « sémantique collective »⁹¹.

À cet égard, Honneth avance que pour que les individus puissent interpréter leurs déceptions comme ne les affectant pas que personnellement, il doit exister un langage commun qui permette à l'individu de se sentir membre d'un groupe tout entier. Par exemple, si un individu se sent heurté émotionnellement et s'il réalise qu'il n'est pas le seul à subir un tort moral, il peut se joindre à d'autres individus et lutter collectivement pour combattre

⁸⁸ Axel Honneth. *La lutte pour la reconnaissance*, p. 162.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁹¹ *Ibid.*, p. 195.

l'injustice qu'il subit. C'est donc à travers une sémantique commune que les individus parviennent à se mobiliser en tant que mouvements sociaux.

Les mouvements sociaux peuvent prendre différentes formes, selon leur organisation et leurs revendications. Honneth ne croit pas pertinent de faire une classification des mouvements sociaux, car, selon lui, tous les mouvements sociaux sont légitimes si ceux-ci luttent contre différentes formes de non-reconnaissance ou de mépris vécues individuellement. Selon Stéphane Haber, Honneth opte ainsi pour une « neutralité sociologique »⁹².

En effet, Honneth reste neutre quant au caractère violent ou non violent de la résistance, quant aux formes intentionnelles ou non intentionnelles du conflit, ou quant aux objectifs personnels ou impersonnels de la lutte sociale⁹³. Or, soulignons-le, Honneth utilise très rarement la notion de minorité et n'évoque en aucun cas, dans son ouvrage, la notion de minorité ethno-culturelle. Honneth fait-il ce choix de façon délibérée? La notion de minorité ethno-culturelle est-elle compatible avec la théorie de la lutte pour la reconnaissance? Honneth inclut-il plutôt de facto la notion de minorité ethno-culturelle au sein des mouvements sociaux? Nous traiterons de ces questions dans notre dernier chapitre portant sur les limites méthodologiques de la théorie de la lutte pour la reconnaissance.

2.2.3 De la lutte pour la reconnaissance au développement moral des sociétés

Dans un troisième temps, Honneth conclut que la lutte pour la reconnaissance mène au développement moral des sociétés. Selon Honneth, la lutte morale joue un rôle moteur dans les processus de transformation historique. En effet, il croit que l'intégration sociale renvoie à l'impulsion donnée par les luttes pour la reconnaissance. En cela, nous verrons d'abord que Honneth adhère à une conception du progrès héritée de la tradition marxiste, ensuite que les processus de transformation historique restent déterminés par les différents contextes socio-historiques et finalement, que ce n'est qu'en inscrivant la théorie de la lutte

⁹² Stéphane Haber, « Hegel vu depuis la reconnaissance », dans *Revue du Mauss*, no 23, 2004, p. 83.

⁹³ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 194-95.

pour la reconnaissance au sein d'une conception sociale du progrès qu'elle peut jouer un rôle critique dans l'évaluation morale des luttes sociales.

Honneth développe une théorie du développement moral héritée de la tradition marxiste. Il défend l'idée selon laquelle la lutte morale joue un rôle productif dans l'histoire⁹⁴. Selon cette hypothèse, les luttes sociales permettent à l'ensemble de la société de progresser au niveau normatif. Il estime que les sphères du droit et de la solidarité possèdent chacune un potentiel inhérent de développement moral qui porte, d'une part, vers une universalisation des droits individuels et, d'autre part, vers une augmentation de la qualité de l'intégration sociale. Honneth présuppose ainsi que les luttes pour la reconnaissance mènent à la transformation structurelle normative des sociétés.

De plus, les processus de transformation normative des sociétés sont toujours étroitement liés aux différents contextes socio-historiques dans lesquels elles se trouvent. En effet, les rapports de reconnaissance sont déterminés à travers les contextes socio-historiques : ils « dépendent fondamentalement des interprétations qui gouvernent la perception des fins sociales à un moment particulier de l'histoire »⁹⁵. Les sociétés peuvent donc prendre différentes directions éthiques selon les contextes socio-historiques.

Enfin, Honneth croit que la théorie de la lutte pour la reconnaissance peut intervenir dans l'évaluation des conflits sociaux. Mais, pour que la théorie puisse jouer un rôle critique dans l'évaluation des confrontations sociales actuelles, il est nécessaire de l'inscrire au sein d'une conception du progrès social : « ce n'est qu'à partir de là que l'on peut voir, avec un fondement qui n'est pas seulement relativiste, dans quelle mesure certaines exigences sociales gagnent à être justifiées de façon normative »⁹⁶. La théorie de la lutte pour la reconnaissance permet donc d'identifier le potentiel normatif inclus au sein des luttes sociales. Or, les conflits résultant des luttes menées par les minorités ethno-culturelles peuvent-ils être jugés à la lumière de la théorie de la lutte pour la reconnaissance? Existe-t-il

⁹⁴ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 172.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁹⁶ Axel Honneth, *Le Passant ordinaire*, En ligne. Consultée 23 janvier 2007.
<http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>

un potentiel normatif inclus au sein de toutes les luttes menées par les minorités ethno-culturelles ? Voilà quelques-unes des questions auxquelles nous tenterons de répondre dans le prochain chapitre, et ce en adoptant le point de vue de l'expérience de l'injustice propre à la théorie de la lutte pour la reconnaissance.

Dans ce chapitre, nous avons donc identifié les fondements théoriques de la lutte pour la reconnaissance. Pour cela, nous avons développé deux concepts centraux de cette théorie, d'une part, le concept de reconnaissance qui sert à l'élaboration d'une éthique formelle et, d'autre part, le concept de la conflictualité qui joue un rôle moteur pour le développement normatif et l'intégration morale des sociétés.

Toutefois, nous n'avons pas déterminé si la théorie de la lutte pour la reconnaissance peut jouer un rôle critique en ce qui concerne les luttes menées par les minorités ethno-culturelles. Avant d'identifier les limites de la théorie de la lutte pour la reconnaissance par rapport à la question des minorités ethno-culturelles, nous ferons, dans le prochain chapitre, une analyse de la question des minorités ethno-culturelles du point de vue critique de l'expérience de l'injustice.

CHAPITRE III. UNE ÉVALUATION DE LA QUESTION DES MINORITÉS ETHNO-CULTURELLES DU POINT DE VUE CRITIQUE DE L'EXPÉRIENCE DE L'INJUSTICE

Nous avons vu dans le chapitre précédent que Honneth parvient, à l'aide de l'élaboration d'une éthique formelle, à établir les critères normatifs permettant d'identifier les pathologies sociales au sein de la société. En répondant à l'un des principaux objectifs de la théorie critique, Honneth élabore un cadre normatif qui permet d'évaluer, au niveau normatif, les luttes pour la reconnaissance et ce dans le but d'en déterminer la légitimité. La démarche de Honneth vise, dans cette perspective, à rendre compte, sur la base d'une phénoménologie des expériences de l'injustice, du contenu normatif des luttes sociales. Or, afin d'identifier les injustices au sein de la société, il faut minimalement posséder une définition de la justice, à tout le moins un critère pour identifier ce qui est juste et ce qui est injuste.

Honneth distingue les luttes sociales qui sont justes de celles qui ne le sont pas en élaborant une éthique formelle qui prétend à un haut degré de validité normative. Il développe, en effet, une conception de la justice fondée sur une théorie de la reconnaissance qui place l'intégrité intersubjective des individus et la réalisation individuelle au cœur de la théorie.

Nous ferons, dans ce chapitre, une analyse de la question des minorités ethno-culturelles du point de vue critique de l'expérience de l'injustice. Nous verrons qu'en appréhendant la question de la justice du point de vue de l'expérience de l'injustice, la théorie de la reconnaissance peut premièrement prendre en compte toutes les formes d'injustice sociale dont celles qui ne sont pas reconnues au sein du cadre politique et juridique libéral. Deuxièmement, la théorie de la reconnaissance peut évaluer la légitimité des luttes pour la reconnaissance en adoptant la perspective de ceux qui subissent les injustices plutôt qu'en se référant à une définition abstraite de la justice. Troisièmement, elle permet de reconnaître une pertinence politique à un ensemble de revendications socio-politiques que le cadre politique et juridique libéral parvient difficilement à prendre en considération et permet de les évaluer à partir de leur prétention à la validité.

3.1 La prise en compte de toutes les formes d'injustice sociale

En appréhendant la question de la justice du point de vue de l'expérience de l'injustice, la théorie de la reconnaissance parvient à prendre en considération toutes les formes d'injustice sociale, autant les injustices qui font l'objet de consensus au sein de la société que celles qui ne sont pas nécessairement considérées comme des injustices ou qui passent inaperçues dans l'espace public. Ainsi, dans la mesure où il existe des injustices qui ne s'inscrivent pas dans le cadre juridique et politique actuel, certains individus se trouvent devant « l'incapacité de formuler adéquatement un sentiment d'injustice à travers les représentations de la justice socialement disponibles »⁹⁷. La théorie de la lutte pour la reconnaissance parvient donc à intégrer le discours de ceux qui subissent des formes d'injustice sociale non-reconnues par le système juridique.

Par ailleurs, à partir de la perspective développée par Honneth, la question des minorités ethno-culturelles ne constitue pas une problématique en soi : ce sont plutôt les différentes formes de mépris auxquelles font face les minorités qui méritent l'attention et qui mènent en réalité vers la lutte pour la reconnaissance. On peut d'ailleurs avancer que, dans le cadre de la théorie de la lutte pour la reconnaissance, les minorités peuvent être considérées comme des forces immanentes orientées collectivement vers la lutte sociale – au même titre que les autres mouvements sociaux — parce qu'elles luttent contre des injustices qu'elles subissent en tant que minorités. Il faut cependant nuancer cette affirmation, car, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, les minorités se représentent à travers leur identité collective – et non individuelle — et luttent dans bien des cas contre des dénis de reconnaissance institutionnalisés. Aussi, bien qu'il semble possible de comparer les minorités ethno-culturelles à des mouvements sociaux ou à des associations d'individus, en réalité, cela n'en est pas le cas.

Ainsi, du point de vue critique de l'expérience de l'injustice, l'existence même des minorités ethno-culturelles n'est pas un enjeu en soi, ni une balise pour apprécier les conflits minoritaires. C'est plutôt le mépris ou les différentes formes de non-reconnaissance qu'elles

⁹⁷ Renault. *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 39.

subissent qui fournit le principal critère permettant d'évaluer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles.

3.2 La perspective des victimes de l'injustice

L'expérience de l'injustice possède ses propres ressources cognitives. Selon Honneth, la perspective de ceux qui subissent une injustice risque d'être différente d'une autre personne qui observe la situation de l'extérieur⁹⁸. Par exemple, le savoir de ceux qui vivent l'expérience de l'injustice peut être plus productif que celui des intellectuels, et ce comme l'affirme Renault

...le savoir des dominés et des démunis en outre a l'avantage d'offrir la possibilité d'une subversion du cadre normatif dominant parce que ce dernier s'applique mal aux situations qu'ils vivent. [...] il devient possible de mettre au jour des éléments de l'expérience sociale qui déstabilisent les représentations socialement dominantes et les débats qui s'appuient sur elles⁹⁹.

Les situations injustes doivent donc être déterminées et défendues non pas du point de vue d'une autorité extérieure, mais plutôt du point de vue de ceux qui en subissent les conséquences.

C'est donc en prenant le point de vue des minorités ethno-culturelles qu'il est possible d'évaluer la légitimité de leurs revendications et de leurs luttes et ce d'autant plus qu'elles sont toujours uniques et spécifiques. En effet, la théorie de la reconnaissance propose

⁹⁸ Selon Emmanuel Renault, une telle approche critique « ne présuppose aucune prétention d'accéder indépendamment de tout cadre théorique à une réalité pure, à une description vraie permettant de mesurer la valeur de toutes les autres descriptions et de tous les discours qui s'y fondent. [...] le savoir ordinaire que les individus ont des injustices qu'ils subissent et des contextes sociaux qui les produisent est susceptible de fonder des descriptions sociales alternatives. En général, le savoir en situation, bien que partiel, voire mutilé, inchoatif, voire incohérent, est plus proche que les généralités au moyen desquelles on se représente spontanément le social et plus instructif que ne l'affirme parfois le discours savant (les sociologues le savent mieux que les philosophes) ». Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p.29- 30.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 30.

d'élaborer un cadre normatif qui permet d'évaluer les motivations profondes et les objectifs visés par les minorités ethno-culturelles dans leurs luttes pour la reconnaissance plutôt que de s'en remettre à un jugement extérieur, qu'il soit juridique ou moral. Bref, la théorie de la reconnaissance permet d'appréhender la question de la justice du point de vue de l'expérience de l'injustice et de rendre compte des revendications qui surgissent de l'injustice, non pas en les évaluant à partir de critères établis de façon abstraite, mais à partir de ce qui compte vraiment de leurs expériences de l'injustice.

3.3 L'évaluation de chaque conflit à partir de leur prétention à la validité

Troisièmement, en cherchant à déterminer la légitimité des luttes sociales, Honneth donne une pertinence à un ensemble de revendications socio-politiques que les débats contemporains actuels sur la justice parviennent difficilement à prendre en considération. Telle que l'affirme Emmanuel Renault, la théorie de la reconnaissance situe ainsi « son intervention théorique au cœur du conflit de légitimité qui organise l'affrontement politique relatif à la justice sociale »¹⁰⁰. Le projet de Honneth permet ainsi d'attribuer une légitimité aux luttes sociales dont les revendications ne parviennent pas à « s'autoriser de la normativité de la justice »¹⁰¹. La théorie de la reconnaissance autorise que « le langage revendicatif de ceux qui subissent l'injustice soit reconnu comme un langage politique de plein droit »¹⁰².

Or, Honneth, dans son projet, n'accorde pas une légitimité de facto à toutes les luttes pour la reconnaissance menées par les minorités ethno-culturelles et son but n'est pas d'établir un nouveau consensus sur la question des minorités. Il tente plutôt d'évaluer chaque conflit à partir de leur propre prétention à la validité.

Honneth établit des critères normatifs afin d'évaluer la légitimité des revendications exprimées par différents groupes et pose la question de leur légitimité du point de vue des dynamiques normatives qui les traversent. Dans la mesure où chaque lutte menée par les minorités ethno-culturelles possède des degrés de légitimité qui diffèrent, la théorie de la lutte

¹⁰⁰ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 65.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

pour la reconnaissance permet donc d'évaluer la légitimité des motivations et des objectifs spécifiques, mais également la légitimité des moyens employés pour les atteindre. Par exemple, à partir de la perspective de la théorie de la lutte pour la reconnaissance, il serait impossible de donner une légitimité aux minorités ethno-culturelles si les objectifs qu'elles poursuivent et les moyens qu'elles mettent en œuvre entraînent de nouvelles formes de dénis de reconnaissance.

Ainsi, le projet de Honneth n'attribue pas une légitimité à toutes les luttes pour la reconnaissance; les luttes menées par les minorités ethno-culturelles ne sont pas toutes légitimes, encore moins légitimes en elles-mêmes. Bref, si la théorie de la lutte pour la reconnaissance permet d'accorder une pertinence aux revendications ethno-culturelles, elle ne leur accorde pas un droit absolu.

En conclusion, il semble bien que la théorie de la lutte pour la reconnaissance possède, grâce à sa fonction critique, une pertinence par rapport à la question des minorités ethno-culturelles. En détenant la capacité de prendre en considération toutes les formes d'injustice sociale, en adoptant la perspective de ceux qui luttent pour la reconnaissance et en évaluant chaque conflit à partir de leur prétention à la validité, la théorie de la lutte pour la reconnaissance offre un nouveau paradigme par rapport au cadre politique et juridique libéral pour évaluer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles. En effet, à partir du point de vue critique de l'expérience de l'injustice, les minorités ethno-culturelles ne constituent pas une problématique en elles-mêmes; ce sont plutôt les différentes formes de mépris auxquelles elles font face qui constituent une problématique et qui mènent à des luttes pour la reconnaissance. De plus, c'est en adoptant la perspective des minorités ethno-culturelles qu'il est possible de comprendre les revendications exprimées par celles-ci et de trouver des solutions adaptées à chaque situation. Enfin, les revendications exprimées par les minorités ethno-culturelles ne sont pas en elles-mêmes légitimes. C'est donc le rôle de la théorie de la lutte pour la reconnaissance d'identifier la légitimité de leurs revendications et ce, à partir des objectifs particuliers de chaque lutte et des moyens employés pour les atteindre.

La théorie de la lutte pour la reconnaissance offre ainsi une perspective nouvelle pour l'analyse de la question des minorités ethno-culturelles. Cependant, il reste à déterminer si les luttes menées par les minorités ethno-culturelles peuvent réellement s'inscrire au sein du paradigme des luttes pour la reconnaissance, question à laquelle sera consacré le prochain chapitre.

CHAPITRE IV. LES LIMITES DE LA THÉORIE DE LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE PAR RAPPORT À LA QUESTION DES MINORITÉS ETHNO-CULTURELLES

La théorie de la lutte pour la reconnaissance inclut-elle les conflits ethno-culturels au sein des luttes pour la reconnaissance? Jusqu'à présent, nous avons mentionné un élément qui permet de soulever cette question. Nous avons déjà établi en effet que la théorie de la lutte pour la reconnaissance ne permet pas d'intégrer les demandes exprimées par les minorités ethno-culturelles au sein des sphères de la reconnaissance. En effet, la sphère du droit reconnaît uniquement les droits individuels – et non les droits collectifs – et la sphère de la solidarité n'accorde de l'estime que pour les capacités et les talents des individus – et non pour l'identité collective ou la culture. Honneth évacue-t-il ainsi les problèmes liés à la fragilisation des identités collectives, tels que ceux liés à la préservation des cultures, des langues et des religions?

Ce chapitre portera sur les limites de la théorie de la lutte pour la reconnaissance par rapport à la problématique des minorités ethno-culturelles. Dans une première partie, nous analyserons, en utilisant l'une des critiques formulées par Nancy Fraser, les implications de la perspective individualiste de la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Dans une deuxième partie, nous évaluerons la conception normative des institutions développée par Honneth et ses conséquences pour la question des minorités ethno-culturelles. Dans une troisième partie, nous tenterons de faire une application de la théorie de la lutte pour la reconnaissance à la question des minorités ethno-culturelles et ce, en partant de la thèse développée par Honneth selon laquelle le sentiment d'être méprisé mène à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice, que ce sentiment d'injustice mène à la lutte pour la reconnaissance et que la lutte pour la reconnaissance mène au développement moral des sociétés.

4.1 Critique de la psychologisation sociale de la théorie de la lutte pour la reconnaissance

Nous avons précédemment mentionné que Honneth recourt dans sa théorie, à la psychologie sociale. Il utilise les travaux de G.H. Mead pour donner une valeur empirique à la thèse selon laquelle l'identité des individus se développe à travers différentes formes de

reconnaissance mutuelle. La psychologie sociale permet ainsi de confirmer le rôle que joue le concept de reconnaissance dans le développement de l'identité personnelle, mais également dans le maintien de l'intégration sociale. Honneth interprète donc les relations de reconnaissance dans le cadre d'une psychologie morale : « les relations de reconnaissance définissent les conditions relationnelles qui rendent possible une vie psychique non troublée. Mais elles constituent également des présuppositions normatives de la vie sociale au sens où les attentes concernant la confirmation du rapport positif à soi sont les conditions sine qua non de la perpétuation d'un ordre social »¹⁰³. Selon Honneth, aucune société moderne ne peut subsister si elle ne parvient à satisfaire d'une manière ou d'une autre les demandes de reconnaissance les plus fondamentales.

Dans la première partie de ce chapitre, nous nous pencherons d'abord sur le rôle qu'occupe la psychologie sociale dans la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Pour cela, nous utiliserons trois critiques formulées par Nancy Fraser. Ensuite, nous verrons qu'en s'appuyant sur la psychologie sociale, Honneth développe sa théorie dans une perspective individualiste qui permet difficilement de cerner la problématique des minorités ethno-culturelles.

4.1.1 Trois critiques formulées par Nancy Fraser sur l'utilisation de la psychologie sociale

Nancy Fraser, dans l'ouvrage *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*¹⁰⁴, s'est montrée critique envers la théorie de la reconnaissance développée par Honneth, notamment du fait qu'il recourt à la psychologie sociale pour fonder sa théorie. En effet, trois raisons font douter Fraser de la validité empirique d'une théorie de la reconnaissance qui s'appuie sur des présupposés développés en psychologie sociale¹⁰⁵. Fraser croit que les critères utilisés par Honneth pour identifier les expériences de déni de reconnaissance comme étant des injustices ne doivent pas relever de dommages

¹⁰³ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 195.

¹⁰⁴ Fraser et Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 276.

¹⁰⁵ Sur la critique de la psychologisation de la théorie de la lutte pour la reconnaissance par Nancy Fraser voir Thompson, *The Political Theory of Recognition*, p. 27-41.

psychologiques vécus par les individus (bien que le mépris ou le déni de reconnaissance produise dans la plupart des cas des dommages psychologiques).

Premièrement, Fraser ne croit pas qu'il faut associer les injustices sociales à des émotions vécues par les individus. Selon elle, cela risque de réduire les expériences de déni de reconnaissance à une question d'attitudes individuelles. En conséquence, il devient difficile de donner une validité aux injustices liées aux expériences de déni de reconnaissance. Elle ajoute également que l'un des dangers d'une telle approche est de donner la responsabilité à la victime pour ce qu'elle ressent : "when misrecognition is identified with internal distortions in the structure of the self-consciousness of the oppressed, it is but a short step to blaming the victim". Fraser craint que le processus menant à la reconnaissance devienne la responsabilité de l'individu, car si c'est l'individu qui ressent des émotions négatives, c'est à lui-même de transformer les émotions négatives qu'il ressent. Sous cet angle, s'attacher aux dimensions psychologiques de l'individu serait contre-productif dans une théorie de la reconnaissance.

Deuxièmement, Fraser reproche à Honneth de développer une théorie dont la validité est subordonnée à des développements pouvant survenir dans d'autres domaines scientifiques: "When claims for recognition are premised on a psychological theory of "the intersubjective conditions for undistorted identity-formation," as in Honneth model, they are made vulnerable to the vicissitudes of that theory; their moral bindingness evaporates in case the theory turns out to be false"¹⁰⁶. En d'autres termes, la solidité de la théorie de la lutte pour la reconnaissance dépend alors elle-même de la valeur d'une autre théorie développée en psychologie sociale. Si celle-ci est mise en question, c'est toute la théorie de la reconnaissance développée par Honneth qui en est affectée. Fraser soutient que l'on ne peut faire reposer une théorie de la reconnaissance sur des présupposés développés en psychologie sociale.

¹⁰⁶ Fraser et Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 32.

Troisièmement, Fraser croit que la théorie de la reconnaissance est sectaire parce qu'elle repose sur une conception particulière de la réalisation de soi¹⁰⁷. Fraser avance que Honneth adhère à une conception particulière du bien en raison de l'impossibilité d'établir un consensus sur une conception de la réalisation individuelle et ce, en particulier dans le monde contemporain dans lequel nous vivons. Bref, selon Fraser, le concept d'auto-réalisation, même s'il n'est rejeté que par une fraction de la population, risque alors d'être sectaire.

Fraser rejette donc définitivement tout apport de la psychologie sociale dans une théorie de la reconnaissance. Or, Simon Thompson, dans son ouvrage, *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*¹⁰⁸, apporte une nuance à l'argumentation de Fraser. Il affirme en effet que toute théorie politique dépend d'une manière ou d'une autre de certaines données empiriques difficilement vérifiables et qu'en ce sens, la critique que Fraser adresse à Honneth peut aussi s'appliquer à sa propre théorie¹⁰⁹. Bref, il semble bien que Honneth ne tente, à l'aide de la psychologie sociale, que de justifier et de valider la thèse principale de sa théorie. Voici d'ailleurs comment Honneth justifie la fonction qu'occupe la psychologie sociale dans sa théorie.

...moral-psychological considerations about the function of recognition play a role in the conception of justice only insofar as they are to support the social-theoretical thesis that social integration works through forms of mutual recognition. Since subjects depend on stable patterns of recognition for the development of their personal identity, it is not implausible to suspect, for them, the normative legitimacy and equality of the society depends upon the social guarantee of such relations. Now, for me this social-theoretical thesis – and not moral psychology as such – represents the key to determining the purpose of social justice. I take it that the reason we should be interested in establishing a just social order is that it is only under

¹⁰⁷ Nous rappelons que, selon Honneth, la reconnaissance constitue les conditions de la réalisation individuelle. Plus précisément, une société est légitime dans la mesure où elle garantit les conditions de reconnaissance mutuelle à travers lesquelles les individus parviennent à se réaliser individuellement.

¹⁰⁸ Thompson, *The Political Theory of Recognition*, p. 36-38.

¹⁰⁹ Thompson affirme que "...her normative theory depends on a particular social theory. This concludes an account of the nature of status orders and economics structures, and an account of the interaction between these two systems. Without this empirical account, it would be impossible to identify what she calls the "intersubjective" and "objective" conditions necessary to guarantee parity of participation". *Ibid.*, p. 40.

those conditions that subjects can attain the most undamaged possible self-relation, and thus individual autonomy¹¹⁰.

Bref, Honneth affirme qu'il ne faut pas surévaluer le rôle que joue la psychologie sociale dans la théorie de la lutte pour la reconnaissance, car, en réalité, il ne cherche qu'à donner une valeur empirique à la thèse selon laquelle l'identité des individus se développe à travers différentes formes de reconnaissance mutuelle, ce que Hegel avait d'ailleurs déjà affirmé dans ses premiers écrits. Or, si la psychologie sociale n'est qu'accessoire dans sa théorie, il en découle cependant des conséquences méthodologiques importantes : Honneth développe sa théorie dans une perspective individualiste qui peut limiter, voir compromettre l'applicabilité de la théorie de la lutte pour la reconnaissance à la question des minorités ethno-culturelles.

4.1.2 La perspective individualiste de la théorie de la lutte pour la reconnaissance

Dans la théorie de Honneth, la reconnaissance se définit par « la confirmation intersubjective d'un rapport positif à soi intersubjectivement constitué, ou encore la confirmation par autrui de la conviction acquise par un individu de sa propre valeur à l'issue de différents processus d'identification »¹¹¹. La reconnaissance se produit ainsi toujours d'individu à individu : « la relation des individus n'est pas conditionnée par l'anticipation d'une régularité sociale, mais par l'attente d'une réponse singulière d'autrui »¹¹². Ainsi, la reconnaissance se fait toujours d'individu à individu et non pas de l'individu à la totalité sociale ou d'un groupe d'individus à un autre groupe d'individus.

Or, quelles peuvent être les conséquences méthodologiques de cette approche individualiste sur la question des minorités ethno-culturelles ? Afin d'en saisir la portée, rappelons d'abord un débat important en philosophie politique qui oppose l'individualisme et le holisme.

¹¹⁰ Fraser et Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, p. 258-9.

¹¹¹ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 194.

¹¹² *Ibid.*, p. 195.

D'un côté, la thèse individualiste affirme que ce qui est déterminant dans la vie sociale, ce sont les comportements individuels et que tous les phénomènes sociaux peuvent être considérés comme l'agrégation d'actions individuelles. Cela suppose que « les facteurs primitifs sont des facteurs individuels et que tout phénomène collectif est dérivé »¹¹³. Ainsi, les phénomènes collectifs sont conçus comme une agrégation de comportements individuels.

De l'autre côté, la thèse holiste soutient qu'il existe une dimension inévitablement collective à la vie sociale, soit « une dimension collective instituée indépendamment des comportements individuels et parfois désignée par le terme d'institution, ce terme étant alors entendu en un sens large »¹¹⁴. Ainsi, selon la position holiste, les comportements individuels sont conditionnés par des facteurs relevant d'une réalité collective pouvant être incarnée par les institutions.

Dans ce contexte, la théorie de la lutte pour la reconnaissance se réfère davantage à la thèse individualiste qu'à la thèse holiste et tend donc à réduire la société à une agrégation d'individus. En effet, la théorie de la reconnaissance s'appuie sur une ontologie interactionniste de la société. Selon Honneth, la société se résume à un ensemble d'interactions entre les individus, comme si la société était une association d'individualités.

Cette conception individualiste de la société constitue une limite importante dans le cas des revendications exprimées par les minorités ethno-culturelles dans la mesure où celles-ci revendiquent sur une base collective plutôt qu'individuelle. Les minorités ethno-culturelles demandent que soient reconnus leurs besoins spécifiques en regard de leur identité collective et réclament des droits et des protections qui répondent à leurs besoins, non pas à titre individuel, mais en tant que groupe. Par exemple, les luttes pour la protection et la préservation de leur culture visent à protéger un bien (leur langue, leur histoire, leur culture) qui a une signification commune importante pour le groupe minoritaire et qui mérite à leurs yeux d'être protégé. L'accès à la représentation politique de groupes minoritaires constitue un autre bien commun pouvant avoir une signification importante pour le groupe, mais qui

¹¹³ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 180.

¹¹⁴ *Idem.*, « Reconnaissance, institutions, injustice » dans *Revue de Mauss*, p. 185.

n'attribue en rien des droits et des protections aux individus eux-mêmes. Ces demandes de reconnaissance ou ces revendications de droits ou de protections ne répondent pas directement aux intérêts et aux attentes des individus, mais servent en premier lieu les intérêts du groupe.

Ainsi, la perspective individualiste de la théorie ne permet pas d'évaluer la dimension collective des luttes sociales. Cette première limite, qui la rend inapte à juger de la légitimité des conflits ethno-culturels, se double d'une autre limite relative à la conception développée par Honneth des institutions.

4.2 Les institutions et la théorie de la lutte pour la reconnaissance

Honneth élabore une théorie critique de la société dans laquelle les institutions ont un rôle important à jouer. Pouvant prendre différentes formes, les institutions font l'objet d'attentes normatives de la part des individus. Il établit donc un lien étroit entre la reconnaissance et les institutions. Il distingue aussi trois catégories d'institutions, la famille, les institutions juridiques et politiques et le marché ou l'entreprise : « la reconnaissance de notre valeur psychologique est dirigée préférentiellement vers les institutions familiales, alors que la reconnaissance de la valeur de notre liberté est dirigée préférentiellement vers les institutions juridiques et politiques, tandis que la reconnaissance de la valeur sociale de notre travail est dirigée préférentiellement vers le marché et l'entreprise »¹¹⁵. Les institutions ont donc un rôle crucial à jouer pour assurer l'intégrité intersubjective des individus.

Toutefois, nous nous limiterons, dans ce qui suit, aux institutions politiques et juridiques, celles auxquelles s'adressent les minorités pour obtenir reconnaissance, droits ou protections. Nous allons définir ce que sont ces institutions dans la perspective de Honneth et tenter de cerner les limites de leurs actions sur le terrain de la reconnaissance de l'identité des minorités ethno-culturelles.

¹¹⁵ Renault. *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*. p. 193-4.

4.2.1 Les institutions en tant que « conception expressive de la reconnaissance »

La théorie de la lutte pour la reconnaissance, comme nous l'avons mentionné, se situe dans le champ de la philosophie sociale. Cette approche présuppose que le social précède les institutions. Plus précisément, la philosophie sociale tend à faire « dériver les formes institutionnelles (ou le social) d'une intersubjectivité, qui au moins logiquement, précède l'institution »¹¹⁶. Ce sont donc les interactions sociales, conditionnées par les rapports de reconnaissance, qui structurent les institutions plutôt que l'inverse. D'ailleurs, Renault considère le rapport entre reconnaissance et institutions (politiques et juridiques) chez Honneth, en tant que « conception expressive de la reconnaissance »¹¹⁷. Cette conception honnethienne de la reconnaissance s'exprimant *dans* les institutions entraîne que « les institutions ne doivent pas être considérées comme des dispositifs produisant par eux-mêmes de la reconnaissance ou son déni, mais plutôt comme l'institutionnalisation de rapports de reconnaissance qui relèvent comme tels d'un niveau préinstitutionnel. Les institutions constituent seulement les conditions soit de stabilisation des relations de reconnaissance entre individus, soit la perpétuation des obstacles à leur développement »¹¹⁸. Bref, les institutions ne peuvent et ne font qu'exprimer les rapports de reconnaissance que produit le social.

4.2.2 Les limites de la « conception expressive de la reconnaissance » à l'égard de la question des minorités ethno-culturelles

Ce présupposé épistémologique entraîne quelques limites à l'examen que Honneth cherche à faire des conflits sociaux, notamment ceux qui mettent en cause les minorités ethno-culturelles.

D'abord, s'en remettre à une conception des institutions « comme expression de la reconnaissance » implique que les institutions politiques et juridiques ne produisent pas d'elles-mêmes des injustices. Selon Honneth, les institutions ne font que refléter les injustices déjà présentes au sein de la société. Il ne peut donc pas y avoir dénis de reconnaissance « institutionnalisés », soit des injustices générées par les institutions. Cela suppose d'un autre

¹¹⁶ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 198.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 206.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

côté que les institutions ne sont pas sources de reconnaissance. Pour que la théorie de Honneth soit opérante sur la question des minorités ethno-culturelles, il faudrait cependant qu'elle reconnaisse les institutions comme des agents de changement et de reconnaissance au même titre que la société, car ce sont bien aux institutions politiques et juridiques que les minorités ethno-culturelles s'adressent afin de faire valoir leurs luttes pour la reconnaissance.

Par ailleurs, Honneth ne reconnaît pas également le rôle que peuvent jouer les institutions et la valeur qu'elles représentent pour les collectivités. Honneth nie le fait que les institutions constituent des lieux de socialisation et de production de l'identité : « au cours de la socialisation, les différents espaces institutionnels confèrent à chaque individu une représentation des spécificités de son existence et de la valeur de celles-ci et, en ce sens, ils sont le lieu de la constitution des différentes composantes de l'identité personnelle »¹¹⁹. Les individus ont donc des attentes par rapport aux institutions afin qu'elles reconnaissent non seulement la valeur de la liberté et de l'égalité, mais également la valeur de leur identité. En effet, l'exigence de reconnaissance de la valeur propre de l'individu, « n'est pas seulement une exigence de voir confirmées les trois formes de rapport à soi (confiance en soi, respect et estime de soi) sur lequel Honneth axe sa théorie de la reconnaissance; les individus exigent toujours, en même temps, que la reconnaissance d'une valeur soit définie par des identités déjà constituées, produites par et dans les institutions »¹²⁰.

L'identité collective représente, telle que le défend d'ailleurs la thèse holiste, une dimension importante de l'individualité. Cette thèse avance que les identités collectives, parce qu'elles ont une importance pour les individus, demandent diverses formes de reconnaissance. À l'inverse, dans la perspective de Honneth, les identités n'ont pas de valeur en elle-même. Honneth accorde plutôt un intérêt aux injustices que vivent les groupes, peu importe la nature de ces groupes. Ainsi, les identités collectives n'ont aucune pertinence en elles-mêmes, mais ne prennent plutôt une pertinence que dans la mesure où les groupes vivent des injustices et luttent pour la reconnaissance. En conséquence, dans la mesure où, dans son cadre conceptuel, Honneth ne parvient pas à reconnaître les injustices que vivent les

¹¹⁹ Renault. *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 203.

¹²⁰ *Idid.*, p. 206.

identités collectives à travers les dénis de reconnaissance institutionnalisés, tout un pan de l'expérience de l'injustice est alors évacué et sa théorie ne peut offrir ainsi une grille d'analyse qui embrasse toutes les composantes des luttes menées par les minorités.

4.3 La cohérence pratique de la théorie de la lutte pour la reconnaissance

Au niveau méthodologique, il semble bien que la théorie de la lutte pour la reconnaissance ne parvienne pas à intégrer au sein de son cadre théorique les luttes menées par les minorités ethno-culturelles. Bien qu'ayant pour objectif de considérer toutes les formes d'injustice sociale, l'individualisme et la conception normative des institutions « comme expression de la reconnaissance » constituent en effet des limites qui empêchent la théorie de prendre en compte les injustices vécues par les identités collectives. En d'autres mots, la théorie de la lutte pour la reconnaissance ne permet pas d'intégrer au sein des expériences de l'injustice les dénis de reconnaissance institutionnalisés vécus par les minorités ethno-culturelles. Aussi allons-nous chercher à établir le niveau d'applicabilité de la théorie, toujours sur la base de la thèse qui veut que le sentiment d'être méprisé mène à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice, que ce sentiment d'injustice mène à la lutte pour la reconnaissance et que la lutte pour la reconnaissance mène au développement moral des sociétés.

4.3.1 Du sentiment de mépris à la prise de conscience de l'injustice : la question de la subjectivité

Nous avons vu que Honneth croit que le sentiment d'être méprisé mène à la prise de conscience d'être l'objet d'une injustice. C'est donc à partir des sentiments et des émotions vécus intérieurement, soit dans une perspective psychologique, que les individus parviennent à identifier les injustices qu'ils subissent. Or, quelle importance doit-on accorder au sentiment de mépris? Doit-on accorder une valeur à des symptômes psychologiques qui, selon Honneth, permettent de déterminer les injustices vécues par les individus?

Il est difficile d'accepter que toute expérience morale de mépris mène à une prise de conscience d'être l'objet d'une injustice. En effet, il peut arriver que l'expérience de mépris

ne prenne pas chez l'individu la forme d'un sentiment d'injustice et que la souffrance qui en découle ne soit pas perçue comme le fruit d'une injustice. Le sentiment de mépris peut même se retourner contre l'individu lui-même plutôt que d'évoluer vers la prise de conscience de l'injustice: « ... il est possible que le sentiment d'injustice conduise simplement à une volonté de réparation symbolique de l'injustice, ou de vengeance, voire à une activité dirigée contre l'individu lui-même »¹²¹.

Par ailleurs, les expériences de mépris ou de non-reconnaissance ne provoquent pas les mêmes émotions chez tous les individus. Selon la diversité des milieux socio-culturels et institutionnels, le mépris prend des significations différentes. En effet, nous avons déjà établi que le besoin de reconnaissance – versus le mépris— ne s'inscrit pas *ipso facto* dans l'identité des individus, mais est plutôt le produit de dénis de reconnaissance s'inscrivant toujours dans des contextes particuliers et ce, comme l'affirme Honneth : “I am concerned to show that the distinctively human dependence on intersubjective recognition is always shaped by the particular manner in which the mutual granting of recognition is institutionalized within a society ”¹²². Ainsi, les relations de reconnaissance entre les individus sont toujours le produit d'un contexte socio-culturel particulier. En ce sens, peut-on tabler sur des émotions vécues individuellement alors que celles-ci restent toujours contingentes à des environnements socio-culturels particuliers?

Enfin, comme l'affirme Simon Thompson¹²³, certains facteurs peuvent jouer sur la perception que se font les individus de leurs émotions. Par exemple, à la suite d'un traumatisme, l'individu peut-il identifier correctement une injustice? À l'inverse, la paranoïa peut amener un individu à croire qu'il a subi une injustice alors qu'il n'en est rien. Ou encore, l'adhésion à une idéologie peut fausser la perception de la réalité. Nous croyons qu'il faut d'ailleurs s'interroger sur le danger que peut représenter le nationalisme, car il peut provoquer chez les individus des sentiments et des réactions qui peuvent perturber leur jugement et leur appréciation des faits. Ainsi, quels effets peut avoir la propagande sur les

¹²¹ Renault. *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 36.

¹²² Fraser et Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, p. 138.

¹²³ Thompson. *The Political Theory of Recognition*, p. 175.

émotions vécues individuellement dans les collectivités? Et le nationalisme ne peut-il pas générer des émotions permettant de justifier des actes condamnables? N'est-ce pas au nom d'émotions vécues collectivement que certains peuples ont été conduits à commettre des atrocités, voire des génocides?

Bref, l'approche psychologique de Honneth, selon laquelle le sentiment d'être méprisé mène à la prise de conscience d'une injustice, soulève l'importante question de la subjectivité. Ici pourraient peut-être intervenir les sciences sociales, la sociologie politique notamment et ce, afin de pouvoir fournir un éclairage objectif les injustices qui affectent l'intégrité personnelle des individus.

4.3.2 Du sentiment d'injustice à la lutte pour la reconnaissance : les limites matérielles et structurelles de la lutte pour la reconnaissance

Selon Honneth, le sentiment d'injustice mène à la lutte pour la reconnaissance, soit « à une activité pratique dirigée vers la transformation d'un contexte représenté comme étant injuste »¹²⁴. Nous avons vu d'ailleurs que l'une des tâches de la théorie de Honneth est d'explicitier le cadre normatif de telles activités transformatrices et d'en établir la légitimité. Or, en cherchant à définir les motivations des luttes contre l'injustice en général et des mouvements sociaux en particulier, la théorie de Honneth néglige cependant de prendre en considération les limites structurelles et matérielles que rencontrent les mouvements sociaux pour enclencher un processus pouvant mener à des luttes pour la reconnaissance.

En effet, comment expliquer que certains groupes se mobilisent plus facilement que d'autres face à l'injustice? Pourquoi certains groupes s'engagent dans des luttes pour la reconnaissance alors que d'autres – qui peuvent également souffrir d'injustices— ne se mobilisent pas? Certes, nous pouvons identifier plusieurs facteurs qui peuvent influencer sur le degré de mobilisation des collectivités. Les ressources financières, par exemple, peuvent avoir un impact important sur les moyens que les minorités peuvent utiliser pour faire valoir leur lutte pour la reconnaissance. Également, joue la structure de l'État dans laquelle se

¹²⁴ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 36.

trouve la minorité. Est-ce que la structure de l'État permet aux minorités ethno-culturelles de mener des luttes sociales ou politiques? Le cadre politique est-il propice aux négociations? Il y a aussi la question du consensus et de l'organisation au sein du groupe minoritaires. Y-a-t-il consensus au sein de la minorité nationale sur les expériences vécues? La minorité est-elle bien structurée et organisée? Y-a-t-il concertation autour des mesures à prendre pour parvenir à la reconnaissance?

Bref, l'injustice en elle-même ne mène pas toujours directement à la lutte pour la reconnaissance. D'ailleurs, selon Renault, «... ce ne sont que les plus chanceuses des victimes de l'injustice qui ont l'opportunité de faire de leurs conditions d'existence l'objet de revendication politique sous la forme de mouvements sociaux et de porter ainsi dans l'espace public des litiges et des différends »¹²⁵. Cependant, retenons que l'expérience de la non-reconnaissance et du mépris s'inscrit toujours au sein de conditions matérielles et structurelles qu'il faut prendre en considération afin de pouvoir évaluer les luttes pour la reconnaissance qui en émergent.

4.3.3 De la lutte au développement moral des sociétés : la question de la légitimité

Honneth croit que les luttes pour la reconnaissance mènent au progrès moral des sociétés. Selon lui, il existe un potentiel normatif contenu dans certaines revendications qui laissent espérer, non seulement des améliorations à court terme, mais aussi une amélioration de l'intégration morale des sociétés. C'est d'ailleurs parce que la théorie de la reconnaissance s'inscrit au sein d'une conception du progrès qu'elle peut jouer un rôle critique dans l'évaluation des luttes menées pour la reconnaissance.

En effet, les luttes sociales ne possèdent pas toutes un potentiel normatif. Certaines sont plus conservatrices et régressives tandis que d'autres sont progressistes. Dans le cadre de la théorie de la lutte pour la reconnaissance, Honneth cherche donc à identifier la légitimité de ces luttes, cas par cas et à partir de leur prétention à la validité. Or, la théorie de la lutte

¹²⁵ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 37.

pour la reconnaissance détient-elle la capacité de déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles?

Nous estimons que la théorie de la lutte pour la reconnaissance ne peut y arriver. Individualiste et axée sur une conception normative des institutions *comme expression de la reconnaissance*, la théorie de la lutte pour la reconnaissance ne permet également pas d'intégrer les attentes normatives des minorités ethno-culturelles au sein des sphères de la reconnaissance. Alors que la sphère de l'amour correspond aux liens intimes entretenus avec un nombre restreint de personnes, que la sphère du droit se réfère à la protection de droits individuels et que la sphère de la solidarité s'applique aux capacités et aux talents des individus ayant une valeur pour la société, les attentes fondamentales formulées par les minorités ethno-culturelles ne parviennent à s'inscrire dans aucune de ces sphères de la reconnaissance. En d'autres termes, la sphère du droit reconnaît uniquement les droits individuels – et non les droits collectifs – et la sphère de la solidarité n'accorde de l'estime que pour les capacités et les talents des individus – et non pour l'identité collective ou la culture¹²⁶. En d'autres termes, la théorie de la reconnaissance qui, faut-il le rappeler, n'aborde jamais de façon spécifique la question des minorités ethno-culturelles, ne peut déterminer la légitimité des luttes ethno-identitaires ainsi que leur caractère progressiste ou conservateur.

La théorie de Honneth comporte donc des limites importantes quant à son aptitude à cerner toutes les dimensions des conflits. Elle ne permet pas, au niveau conceptuel, de tenir compte des expériences de l'injustice qui met en cause l'identité collective, et ce même si, à notre avis, la reconnaissance sociale de l'identité collective constitue un besoin fondamental et que le déni de reconnaissance institutionnalisé, même s'il porte spécifiquement sur l'identité collective, compte parmi les facteurs de l'expérience de l'injustice. Comme l'explique Renault

¹²⁶ Simon Thompson démontre dans son ouvrage que l'interprétation que fait Honneth de la reconnaissance comme estime sociale est trop restreinte. Selon Thompson, la sphère de la solidarité ne devrait pas s'appliquer uniquement aux habiletés et aux talents, mais devrait également couvrir les identités et la culture, car les spécificités culturelles ou identitaires d'un groupe minoritaire peuvent également avoir un apport bénéfique pour l'ensemble de la société. Selon Thompson, les minorités ethno-culturelles peuvent être estimées pour leur contribution (langue, histoire, culture) qu'elles apportent à la société dans son ensemble. Thompson, *The Political Theory of Recognition*, p. 94-95.

...le déni de reconnaissance institutionnalisé, lorsqu'il porte spécifiquement sur l'identité, implique une lésion du rapport positif à soi aussi profonde que le déni de reconnaissance de la dignité. Le déni de reconnaissance portant sur les identités collectives, [...] implique lui aussi une fragilisation, voire un effondrement du rapport positif à soi¹²⁷.

Il semble bien que les individus, en revendiquant leur identité collective, s'opposent à des injustices sociales qui relèvent du déni de reconnaissance. Ce sont les injustices qui devraient être prises en considération par la théorie de la lutte pour la reconnaissance.

¹²⁷ Renault, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, p. 271.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous avons cherché à montrer dans quelle mesure la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth peut servir à déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles.

D'abord, nous avons vu que Honneth, issu de l'École de la théorie critique, développe des concepts qui cherchent à soumettre la société à une forme fondée de critique et cherchent ainsi à mettre en lumière les différentes formes de pathologies au sein de la société. En situant son projet dans la continuité de celui d'Habermas, il développe une théorie qui permet d'élargir le paradigme communicationnel et qui est davantage axée sur le conflit. Honneth est également associé aux auteurs des théories de la reconnaissance. En développant la thèse selon laquelle la réalisation de soi dépend de l'existence de relations de reconnaissance, Honneth rejoint l'une des idées importantes défendues par Taylor. Ces deux auteurs, cependant, développent le concept de reconnaissance sur des bases théoriques différentes. Alors que le concept de reconnaissance permet, selon Taylor, d'expliquer l'émergence de nouveaux mouvements sociaux dont les revendications sont culturelles et identitaires, celui développé par Honneth permet plutôt d'englober toutes les formes de contestation, autant celles liées au paradigme identitaire que celles liées à la redistribution matérielle. Le concept de reconnaissance de Honneth, parce qu'il constitue une forme d'immanence dans la transcendance, répond aux exigences de la théorie critique et sert ainsi de fondation normative à sa théorie.

Aussi, nous avons identifié les fondements théoriques de la théorie de la lutte pour la reconnaissance en développant, d'une part, le concept de reconnaissance et, d'autre part, celui de conflictualité. Le concept de reconnaissance chez Honneth, qui comporte trois sphères distinctes, l'amour, le droit et la solidarité, définit les conditions permettant à l'individu de se réaliser individuellement. Le concept de conflictualité joue également un rôle important dans cette théorie ; ce n'est qu'à travers les conflits sociaux que la reconnaissance au sein des sociétés peut se réaliser.

Puis, nous avons tenté de démontrer si la théorie de la lutte pour la reconnaissance possède une pertinence pour la question des minorités ethno-culturelles. En détenant la capacité de prendre en considération toutes les formes d'injustices, en adoptant la perspective des victimes de l'injustice et en évaluant les conflits à partir des justifications données par les groupes concernés, la théorie de Honneth offre un nouveau point de vue sur la question des minorités ethno-culturelles.

Enfin, nous avons identifié plusieurs facteurs qui limitent la théorie à juger du potentiel normatif des conflits et de la légitimité des revendications des minorités ethno-culturelles. D'abord, deux des trois sphères de la reconnaissance ne permettent pas d'inclure les demandes des minorités ethno-culturelles dans les attentes susceptibles d'être reconnues par les membres de la société. En effet, la sphère légale empêche de prendre en considération les dimensions collectives des luttes pour la reconnaissance et la sphère de la solidarité ne considère pas les identités et la culture comme pouvant faire l'objet de reconnaissance. De plus, l'approche individualiste de Honneth rend inapte la théorie à juger de la pertinence des revendications des minorités ethno-culturelles dans la mesure où les luttes sociales sont vues uniquement sous l'angle de la réalisation individuelle et jamais dans une perspective collective. De surcroît, les institutions, telles que vues par Honneth, sont considérées, somme toute, que comme « expression de la reconnaissance »; elles ne peuvent d'elles-mêmes, ni accorder de la reconnaissance, ni la refuser. Ainsi, les rapports de reconnaissance entre les groupes et les institutions politiques et juridiques ne sont aucunement envisagés ou considérés, qu'ils soient positifs ou négatifs. Or, comme ce sont bien aux institutions politiques et juridiques que les minorités ethno-culturelles s'adressent afin de faire valoir leurs luttes, il faudrait que la théorie reconnaisse les institutions comme des agents de changement et de reconnaissance.

Ainsi, il nous apparaît que la théorie de la lutte pour la reconnaissance, basée sur une phénoménologie des expériences de l'injustice, ne permet pas de déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles et ce, même si elle prend en considération toutes les formes d'injustice sociale, si elle adopte le point de vue de ceux qui les subissent et qu'elle évalue chaque conflit à partir de leur prétention à la validité. En raison des limites que

présente la théorie de Honneth, notamment son approche individualiste et sa conception particulière des institutions, il faut rejeter l'hypothèse formulée au départ.

Essentiellement, la théorie de Honneth ne parvient donc pas à intégrer au sein du paradigme de la lutte pour la reconnaissance les dimensions culturelles et identitaires des luttes menées par les minorités ethno-culturelles. À cet égard, M. Wieviorka affirmait au cours d'un Atelier international, *La reconnaissance dans tous ses États*, qui s'est tenu à Montréal en septembre 2007¹²⁸, que les origines nationales allemandes de Honneth ainsi que son appartenance à la tradition de la théorie critique peuvent expliquer sa réticence à traiter au sein de son cadre conceptuel des questions relatives aux revendications minoritaires. En effet, il est connu que la tradition intellectuelle allemande se penche davantage sur les questions de classe sociale et du travail que sur les questions culturelles et identitaires.

Alors pourquoi s'intéresser à la théorie de Honneth pour analyser la question de la reconnaissance des minorités ethno-culturelles quand lui-même ne le fait pas?

Notre intérêt pour la théorie de la reconnaissance de Honneth, même si elle n'aborde pas de façon explicite la question de la gestion des conflits ethno-culturels, tenait essentiellement au fait que le traitement qu'en font les théoriciens de l'École libérale nous paraissait problématique. L'approche libérale, nous a-t-il semblé, comporte elle aussi des limites. Par exemple, chercher à établir la légitimité des revendications et la reconnaissance des droits des minorités ethno-culturelles sur la base d'une classification pose des défis de taille. La démarche visant à établir qui a droit à quoi contribue à mettre en place un modèle ou une grille d'analyse qui ne convient pas toujours à tous les contextes¹²⁹. Aussi l'approche libérale n'est peut-être pas la seule voie pour fixer les principes et les règles permettant de déterminer la légitimité des revendications des minorités ethno-culturelles.

¹²⁸ Michel Wieviorka, « Naissance et déclin du multiculturalisme », *Atelier international La reconnaissance dans tous ses états*. Montréal, Université de Montréal, le 29 septembre 2007.

¹²⁹ Lors d'une conférence, Kymlicka affirmait qu'il est tout à fait conscient des limites du modèle libéral et soulignait les raisons pour lesquelles son modèle de la gestion de la diversité ethno-culturelle s'applique difficilement à d'autres régions du monde. Will Kymlicka, Conférence présentée à l'École d'été *Démocratie et Diversité*, Guadalajara : Université de Guadalajara, 21 juin 2007.

C'est donc dans le but de trouver un cadre conceptuel qui permet d'établir des critères normatifs permettant de déterminer la légitimité des luttes menées par les minorités ethno-culturelles et ce, à partir de différents contextes dans lesquels elles se trouvent, que nous avons produit cette recherche. La théorie de Honneth, en accordant 'une grande importance à l'expérience de l'injuste et aux caractères particuliers de chaque conflit, semble davantage aller dans cette direction. En analysant chaque conflit à partir de ses particularités, il semble davantage possible de trouver des solutions qui répondent mieux aux besoins des minorités.

Bien que Honneth n'ait pas montré d'intérêt jusqu'à présent pour la question des minorités, il n'est pas exclu que dans un avenir rapproché, il puisse s'y intéresser. De surcroît, peu de littérature a été produite sur ce sujet, ce qui, dans le cadre de ce mémoire, a rendu notre tâche d'autant plus difficile.

Malgré les efforts consentis pour faire avancer la cause des minorités et les progrès réalisés en matière du droit des minorités, les combats menés par les minorités ethno-culturelles continuent, dans bien des cas, de souffrir d'un déficit de légitimité. Peut-être, la théorie critique pourrait-elle ouvrir une fenêtre sur le progrès social, non pas en trouvant des solutions et en gérant les conflits ethno-culturels, mais en mettant en lumière le potentiel normatif de certaines luttes dont pourrait d'ailleurs bénéficier l'ensemble de la société.

BIBLIOGRAPHIE

Appiah, Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: University Press, 2005, 358 p.

Adam, Kanya et Kogila Moodley. « La question controversée des droits des groupes ethno-culturels ». In *Diversité humaine. Démocratie, Multiculturalisme et citoyenneté*, sous la dir. de Lukas K. Sosoe, p. 99-106. Paris : L'Harmattan, 2002.

Bauer, Julien. *Les minorités au Québec*. Montréal : Boréal, 1994, 125 p.

Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, 2002, 245 p.

Chaumont Jean-Michel et Hervé Pourtois (sous la dir), « Souffrance sociale et attente de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth ». In *Recherches Sociologiques* Vol. 30, no 2, 1999, 128 p.

Chevallier, Jacques. *L'État de droit*. Paris : Montchrestien, 1999, 140 p.

Deranty, Jean-Philippe. "Injustice, violence and social struggle. The critical potential of Honneth's theory of recognition", In *Contemporary Perspectives in Social and Critical Philosophy*, sous la dir. de John Rundell, Danielle Petherbridge *et al.*, volume 5 of the journal *Critical Horizons*, Leiden: Brill, 2005, p. 310-337.

Deranty Jean-Philippe et Emmanuel Renault. "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition". *Thesis Eleven*. En ligne. Vol. 88, No. 1 (2007) p. 92-111.
<http://the.sagepub.com/cgi/content/abstract/88/1/92>. Consulté le 01 décembre 2007.

Féron Élise et Michel Hastings (sous la dir.). *L'imaginaire des conflits communautaires*. Paris: L'Harmattan, 2005, 304 p.

Freeman, Samuel. «Liberalism and the Accomodation of Group Claims». In *Multiculturalism Reconsidered: Culture and equality and its critics*, sous la dir. de Paul Kelly, Cambridge, UK: Polity, 2002, 243 p.

Gagnon, Alain-G., André Lecours et Geneviève Nootens. *Les nationalismes majoritaires contemporains : identité, mémoire, pouvoir*. Montréal : Québec-Amérique, 311 p.

Gagnon, Alain-G et James Tully (sous la dir.). *Multinational democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 411 p.

Galeotti, Anna Elisabetta. *Toleration as Recognition*. Cambridge : University Press, 2002, 242 p.

Gutman, Amy. *Identity and Democracy*. Princeton: University Press, 2003, 301 p.

Jacob Lesley. « Démocratie et politique de la différence ». In *Diversité humaine. Démocratie, Multiculturalisme et citoyenneté*, sous la dir. De Lukas K. Sosoe, p. 407-422. Paris : L'Harmattan, 2002.

Fraser, Nancy et Axel Honneth. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/New York : Verso, 2003, 276 p.

Fraser, Nancy. « Justice, redistribution et reconnaissance ». *Revue du Mauss*, no.23, 2004, p. 152-164.

Fraser, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. Paris : Éditions la découverte, 2005, 180 p.

Haber, Stéphane. « Hegel vu depuis la reconnaissance ». *Revue du Mauss*, no.23, 2004, p. 83-101.

Habermas, Jürgen. *La théorie de l'agir communicationnel*. Paris : A. Fayard, 1987, 218 p.

Habermas, Jürgen. *Droit et démocratie*. Paris : Gallimard, 1997, 551 p.

Habermas, Jürgen. *L'intégration républicaine*. Paris : Fayard, 1998, 386 p.

Habermas, Jürgen. «Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism». In *The Journal of Political Philosophy*, v. 13, n. 1, March 2005. p. 47-68.

Habermas, Jürgen. « Une époque de transition ». Chap. in *Logique des sciences sociales et autres essais*, p.167-227. Paris : Fayard, 2005.

Honneth, Axel. « Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États-Unis aujourd'hui ». Chap. in *Libéraux et communautariens*, sous la dir. de André Berten, Pablo Da Sequeira et Hervé Pourtois, p. 259-374. Paris : Presses universitaires de France, 1997.

Honneth, Axel. Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance", In *Recherches sociologiques*, n° 30, 1999, p. 146-164.

Honneth, Axel. « Reconnaissance et justice ». *Passant-ordinaire* n°38, [En ligne], no 38, 2002. <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Edition du Cerf, 2002, 235 p.

Honneth, Axel. « La reconnaissance : une piste pour la théorie sociale contemporaine ». Chap. in *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, sous la dir. de Ronan Le Coadic, p. 127-139. Rennes (Fr.) : Les Presses universitaires de Rennes. 2003.

Honneth, Axel. « La théorie de la reconnaissance : une esquisse ». In *Revue du Mauss*, no.23, 2004, p.133-136.

Honneth, Axel. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Paris : La Découverte, 2006, 360 p.

Honneth, Axel. *La réification. Petit traité de théorie politique*. Mayenne : Éditions Gallimard, 2007, 141 p.

Kenny, Michael. *The Politics of Identity*. Cambridge: Polity Press, 2001, 212 p.

Kymlicka, Will. *Les théories de la justice*. Québec : Éditions La Découverte, 1999, 362 p.

Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Boréal, 2001, 357 p.

Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Grande-Bretagne: Oxford University Press, 2001, 383 p.

Kymlicka, Will. « Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe ». Chap. In *Can Liberal Pluralism be Exported? : Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, sous la dir. de Will Kymlicka et Magdalena Opalsky, p. 13-108. Oxford/New York Oxford University Press, 2001.

Kymlicka, Will. « Conférence présentée à l'École d'été *Démocratie et Diversité* », Guadalajara : Université de Guadalajara, 21 juin 2007.

Lafontant, Jean (sous la dir.). *L'État et les minorités*. Manitoba : Les Presses universitaires de Saint-Boniface, 1993, 272 p.

Laitinen, Arto. « Interpersonal Recognition : A Response to Value or a Precondition of Personhood » In *Inquiry* 45, 4, 2002, p. 463-478.

Lajoie, Andrée. *Quand les minorités font la loi*. Paris : Presses universitaires de France, 2002, 217 p.

Lazzari, Christian. « Le problème de la reconnaissance dans le libéralisme déontologique de Rawls ». *Revue du Mauss*, no.23, 2004, p. 165-179

Le Coadic, Ronan. *Identités et démocratie. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*. Rennes (Fr.) : Les Presses universitaires de Rennes, 2003, 317 p.

Maclure, Jocelyn. Jézéquiél, Myriam (dir. publ.), « Une défense du multiculturalisme comme morale politique ». Chap. in *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*, sous la dir. de Myriam Jézéquiél, p. 60-86. Montréal : Éditions Yvon Blais, 2006.

Mead, George Herbert. *L'esprit, le soi et la société*. Presses universitaires de France : Paris, 2006 (première édition 1932), 434 p.

- Meyer-Bisch, Patrice. « Les droits culturels, facteurs du lien politique ». Chap. in *Diversité humaine. Démocratie, Multiculturalisme et citoyenneté*, sous la dir. De Jukás K. Sosoe, p. 453-472. Paris : L'Harmattan, 2002.
- Noreau, Pierre et José Woehrling (sous la dir.). *Appartenances, institutions et citoyenneté*. Montréal : Wilson & Lafleur, 2005, 319 p.
- Nootens, Geneviève. 2006. « Sources and Issues of Legitimacy in Plurinational Democracies ». In *Constitutional Design in Divided Societies* (dans le cadre d'un Atelier du groupe de recherche sur la gouvernance démocratique et l'ethnicité, Toronto, 3-4 Novembre 2006).
- Pallard, Henri et Stamatios Tzitzis. *Minorités, culture et droits fondamentaux*. Paris : l'Harmattan, 2001, 139 p.
- Plasseraud, Yves. *Les minorités*. Paris : Montchrestien, 1998, 154 p.
- Pourtois, Hervé. «Reconnaissance morale et constitution de l'identité. Narration, argumentation, reconstruction» In *Revue philosophique de Louvain*, t. 91, p. 641-653.
- Renault, Emmanuel. *Mépris social: Éthique et politique de la reconnaissance*. Bègles: Éditions du Passant, 2000, 148 p.
- Renault, Emmanuel. « Identité et reconnaissance chez Hegel ». *Kairos*, no 17, 2001, p. 114-131.
- Renault, Emmanuel, et Yves Sintomer. *Où en est la théorie critique ?* Paris : La Découverte, 2003, 280 p.
- Renault, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte (Armillaire), 2004, 412 p.
- Renault, Emmanuel. « Reconnaissance, institutions, injustice ». *Revue du Mauss*, no.23, 2004, p. 180-195.

Seymour, Michel (sous la dir.). « Individualisme moral contre droit collectifs des peuples » Chap. in *État-nation, multination et organisation supranationales*, p. 131-152. Montréal : Liber, 2002.

Seymour, Michel. « Qu'est-ce qu'une minorité nationale ? ». Chap. in *L'imaginaire des conflits communautaires*, sous la dir. de Élise Féron et Michel Hastings, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 63-67.

Sosoe K. Lukas (sous la dir.). *Diversité humaine. Démocratie, Multiculturalisme et citoyenneté*. Paris : L'Harmattan, 2002, 598 p.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme: différence et démocratie*. France : Flammarion, 1997, 137 p.

Thompson, Simon « Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate », In *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol.8, No. 1, 85-102, 2005, p. 85-102.

Thompson, Simon, *The political theory of recognition: a critical introduction*. Cambridge, UK/Malden, MA : Polity, 2006. 211 p.

Tully, James. *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Talence : Presses universitaires de Bordeaux, 1999, 242 p.

Vanycke, Robert, « Les droits des minorités : quels droits, pour quelles minorités ? Du concept à une typologie des minorités ». Chap. in *L'État et les minorités*, sous la dir. de Jean Lafontant, Manitoba : Les Presses universitaires de Saint-Boniface, 1993, p. 83-97.

Jeremy Waldron. « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative ». In *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25, 1991-1992, p. 751-793.

Walzer, Michael. *Le pluralisme et l'universel*. Paris : Éditions Michalon, 1998, 120 p.

Wieviorka, Michel. « Naissance et déclin du multiculturalisme ». *Atelier international La reconnaissance dans tous ses États*. Montréal : Université de Montréal, le 29 septembre 2007.

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton U.P., 1990, 286 p.